الدكتور محمد مهران رشوان

تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية

Bibliotheca Alexandrina
01222223

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

تطوّر الفكر الأخلاقي
في
الفلسفة الغربية

الدكتور محمد مهران رشوان
كلية الآداب – جامعة القاهرة

تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : تطور الفكر الأخلاقى فى الفلسفة الغربية

المؤلـــــف : محمد مهران رشوان

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

حقوق الطبع والترجمة والاقتباس محفوظة

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابـــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة ٦
ت . ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

رقـم الإيــداع : ٩٧/٩٥٦٥

الترقيم الدولـى : I S B N
977 - 5810 - 57 - 4

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمـــة

الصفحات القادمة ليست "تأريخاً" للفكر الأخلاقي، ولا هي حديث عن "علم الأخلاق"، بل مجرد نظرة سريعة إلى تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة الغربيين، منذ أسلافهم اليونانيين حتى الفكر الأخلاقي الغربي المعاصر.

ليس الغرض إذاً تقديم "تاريخ" للأخلاق، ذلك لأن الأخلاق والسلوك الخلقي والقواعد الأخلاقية أقدم بكثير من الفكر الغربي وفلاسفة اليونان القدماء، فالدعوة الأخلاقية قديمة قدم المجتمعات البشرية، فما اجتمعت طائفة من الناس فى أي مكان على الأرض وفى أي عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن هذا التجمع قواعد للتمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، والكمال والنقصان، وغير ذلك من المعايير التى يلتزم بها الناس فى سلوكهم ليعيشوا حياة سعيدة ويحققوا أكبر قدر من الطمأنينة والرضى والكمال. فإذا شئنا أن نؤرخ للأخلاق فربما كان من الأفضل أن نبدأ بالإنسان البدائي والحضارات الشرقية القديمة قبل أن نصل إلى صورتها المتطورة عند اليونان، والسير بها إلى عصورنا الحاضرة، وهو أمر يخرج عن الغرض المقصود هنا.

إلا أننا، مع ذلك، سوف نبدأ حديثنا بالإشارة إلى الفكر الأخلاقي فى الحضارات القديمة بوصفه ظاهرة سابقة على الفكر الغربي، وربما كان له بعض الأثر على مفهوم الأخلاق عند الغربيين، كما بدا عند فلاسفة اليونان، وبذلك نسهم فى إبطال تلك الحجة التى طالما روّج لها المؤرخون الغربيون، وهي أن الفكر اليوناني بوجه عام جاء على صورة "معجزة" لم يسبقهم إليه أحد، بل قادت إليه عبقرية اليونان وحدها.

وإذا كنا لا نهدف إلى تقديم تاريخ لعلم الأخلاق فإننا لا نهدف كذلك إلى دراسة الأخلاق من حيث هى فلسفة لها طبيعتها ومشكلاتها ومختلف اتجاهاتها، مما يمكن أن يعالج فى كتاب مستقل يحمل اسم "الأخلاق" أو"فلسفة الأخلاق". ومع ذلك فإننا سنبدأ فى الفصل الأول بوقفة قصيرة عند معنى الأخلاق، وأهم مشكلات البحث الخلقي لمحاولة تبين صورة هذا المبحث الذى نسعى لتقديم معالم تطوره فى الفكر الغربي. ولكن الإشارة إلى هذه الموضوعات ليست مقصودة لذاتها، بل لمجرد إلقاء الضوء على الخط التاريخي الذى نريد أن نبرزه من خلال التعرف على مثل هذه الموضوعات.

وهكذا ندرك أن الغرض الأساسي الذى نهدف إليه هو أن نتتبع أهم الطرق الذي سار فيها الفكر الأخلاقي الغربي عبر العصور، ومدى تأثره بالظروف الحضارية التى وجد فيها، والمناهج العقلية التى صاحبت تلك المسيرة،وسنقدم لكل عصر من العصور مثالاً أو أكثر يوضح طبيعة الفكر الأخلاقي فى هذا العصر أو ذاك، دون أن ندخل فى تفصيلات المذاهب والاتجاهات الخلقية التي عرضها الفلاسفة.

الفصل الأول

طبيعة علم الأخلاق

١- الخبرة الخلقية.

٢- الإنسان حيوان أخلاقي.

٣- المقصود بعلم الأخلاق.

٤- الأخلاق النظرية والأخلاق العملية.

٥- هل المبادىء الأخلاقية نسبية أم مطلقة؟

٦- الهدف من دراسة الأخلاق.

١- الخبرة الأخلاقية :

إذا شئنا أن نتعرف علـى طبيعـة أى نـوع مـن أنـواع المعرفة أو العلوم فإننا عادة ما نبدأ بتقديم تعريف معين نحاول فيه تحديد المقصود بهذا العلم أوبتلك المعرفة. وهذا ما كان يمكن أن نبدأ به وقفتنا القصيرة هنا عند محاولة فهم الأخلاق. إلا أننا نفضل قبل تحديد معنى "علم الأخلاق"، أن نشير إلى معنى ذلك لأن المشكلة الخلقية ليست مجرد إشكال نظري بحت أو مجرد بحث منطقي لغوي خالص، وإنما هى أولاً وبالذات مشكلة واقعية يواجهها المرء على مستوى الخبرة المعاشة، تلك هـى الخبرة التي ينبغي أن تكون نقطة انطلاق أي بحث أخلاقي فلسفي.

وحين نتحدث عن "الخبرة الأخلاقية"، فإننا نعني كل خبرة يعيشها الإنسان تنطوي على مضمون ذى قيمة، فالحياة الأخلاقية بما فيها من جهد ومشقة وصراع وألم وإثم وندم وتوبة ويأس وشقاء ولذة وسعادة ونجاح وفشل... إلخ، حياة عامرة بالخبرات، حافلة بالمعاني، مفعمة بالقيم. والخبرة الأخلاقية هى كل تجربة يعانيها الإنسان حين يستخدم إرادته أو حين يقوم بأي

جهد إرادي سواء كان ذلك من أجل تحقيق مقصد ذاتي أو من أجل إحداث تغيير فى المحيط الذى يعيش فيه أو التأثير على الآخرين. وبذلك تكون الحياة الأخلاقية منذ البداية مطبوعة بطابع النشاط الهادف الذي يراد من ورائه تحقيق غاية أوبلوغ مقصد.

وقد يختلف المفكرون فيما بينهم حول تحديد معنى الفعل الخلقي، ولكنهم فى النهاية يتفقون على أن هذا الفعل هوذلك النشاط الإرادي الذي يترتب عليه أثر حسن أو سيء، سواء كان هذا الأثر بالنسبة لصاحبه أوبالنسبة للآخرين أو بالنسبة إليهما معاً. لذلك كان لابد للفعل الأخلاقي الذي يقوم به المرء أن يولد آثاراً تكون بمثابة النتائج الضرورية التي تلزم عن الفعل.

وما يقال عن الفرد يقال عن الجماعة، فسلوك أي مجتمع لابد أن يترك آثاره على مستقبل هذا المجتمع، فقرار اليوم قد يكون موجهاً لجيل الغد، فيحصد ما يزرعه أهل الوقت الحاضر، ويصبح مرآة عاكسة للجيل الذي اتخذ القرار.

وكثيراً ما يستشعر أهل الحاضر أن قيم المجتمع قد أصبحت عتيقة بالية، وأن ثمة قيماً أخرى جديدة قد أخذت تتفجر من أعماق التربة الاجتماعية، فتظهر الحاجة عندئذٍ للقيام بأفعال أصيلة تعمل على توطيد دعائم تلك القيم الجديدة التي تتطلبها الجماعة. وهنا يجيء السؤال الأخلاقي: ما الذي ينبغي أن نعمله؟ ليطرح نفسه على أفراد الجماعة فى حدة وإلحاح.

وسواء كنا بإزاء الفرد أو الجماعة فإننا مع كلتا الحالتين لابد أن نجد أنفسنا إزاء أفعال أخلاقية لها قيمتها ودلالتها وآثارها ونتائجها وغاياتها.

٢- الإنسان حيوان أخلاقي :

إن الأفعال الخلقية هى أفعال إنسانية بالأصالة، ولايمكن أن يأتيها، أويأتي بصورة منها، أرقى أنواع الحيوانات الأخرى، لذلك يحلو لبعض رجال الأخلاق تعريف الإنسان بأنه حيوان أخلاقي، فهو يتصف بالحيوانية لأنه يشارك بقية جنسه الحيواني فى النزوع إلى إشباع حاجات الجسد وتحقيق مطالب الغريزة، فيسعى إلى طلب المأكل والملبس والمأوى والأنيس، استمراراً لحياته وحفاظاً على نوعه، ويصدر فى سلوكه عن بعض

المنازع الطبيعية مثل الحب والكراهية والتملك، ويسعى بحكم دوافعه الطبيعية إلى الانتماء لجماعة يعيش بينها حفظاً لبقائه وتأميناً لسلامته.

إلا أن الإنسان ينفرد عن جميع أنواع الجنس الحيواني بالقدرة على التأمل العقلى، فيستطيع أن يعزل واقعه ويباشر النظر فيه ويتعالى عليه فى ضوء مثل أعلى يدين له بالولاء. إنه من بين سائر الكائنات الوحيدة الذي يملك إرادة التغيير عن وعي، وتبصر، فينزع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرانزه، وضبط دوافعه ونوازعه، والسيطرة على أهوائه ونزواته، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الإنساني.

ولكن قد يقال إننا قد نلتمس فى سلوك بعض الحيوانات وأساليب تصرفها ما يمكن أن ينطوي على جهد أو نشاط أو حسن تقدير للأمور؛ فالوفاء الذي يظهره الكلب نحو صاحبه، ألا نستطيع أن نقول عنه إنه مصبوغ بصبغة أخلاقية، وهو يشبه فى بعض الوجوه أفعال الخير التى يقوم بها بنو البشر؟ إننا فى الواقع لا نستطيع إلا أن نجيب بالنفي؛ فلا نستطيع أن ننسب إلى

الحيوان سلوكاً أخلاقيا، لأننا لا نكاد نجد لديه أفعالا إرادية تكشف عن وعي أخلاقي صحيح أو تقدير واعٍ للأمور. وإذا كان الفعل الأخلاقى هو ذلك الفعل الذي كان يمكن للفاعل أن يختار سواه، فإننا لا نستطيع القول بأن الحيوان يعرف المشكلة الخلقية، لأنه لايستطيع أن يكوّن لأي موقف صورة ذهنية صحيحة ينتزعها من خبراته السابقة، فضلاً عن أنه لايملك القدرة على وضع الصعوبة التى يجد نفسه بإزائها فى معادلة عقلية يحللها بالوسائل الذهنية الملائمة.

وهكذا يكون الإنسان هو "الكائن الأخلاقي" الذي يحمل "أمانة القيم". حقيقة أن الإنسان لا يمثل بالنسبة للكون إلا جزءاً صغيراً منه، ولكنه مع ذلك هو أقوى من العالم لأنه هو القادر على إضفاء قيمة على هذا العالم، ويحيل الواقع إلى أن يصبح واقعاً إنسانياً بالدلالة والقيمة، يسمو فوق المستوى الطبيعي البحت، وبذلك ترد الأخلاق للإنسان كرامته، وتحرك فيه هذا العنصر الفريد فيه وهو عنصر السمو أو التعالي عما فى العالم من مادية وطبيعية.

حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن ينخلع عن واقعه الطبيعي المادي، لأنه هو نفسه جزء من هذا الواقع، ولكنه يستطيع أن "يستخدم" الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة، ويستغلها مجالاً لقيمه ومثله العليا التى يدين لها بالولاء.

وثمة ميزة أخرى يمتاز بها الإنسان عن الحيوان، وهي ميزة لصيقة بالحياة الأخلاقية وضرورية لقيامها، وهي أن الإنسان فى سلوكه يشعر بأنه حر فيما يفعل ومسئول بالتالي عما يفعله، فإذا كان الحيوان يخضع للدوافع والانفعالات العمياء، ولا يتصف بالحرية أوالقدرة على الاختيار، فإن الإنسان قادر على أن يتحكم فى أهوائه وانفعالاته، ويشعر بأنه قوة وإرادة حرة.

ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن الفعل الحر هو ذلك التصرف الأعمى الذي يصدر عن شطط أو هوى أو رغبة هوجاء، بل هو التصرف الواعي المستنير الذي يصدر عن فهم وتعقل وتقييم وتقدير للأمور في ضوء قيم ومبادىء دينية واجتماعية.

وهكذا يكون الإنسان وحده هو الحيوان الأخلاقي القادر على تنظيم حياته وسلوكه وفق مبادئ وقيم، بحيث يسمو فوق وجوده الحيواني ليصبح "إنساناً". فالحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا حيث تنتهي الحياة الحيوانية الصرفة؛ ويبدأ الإنسان الشعور بالذات، وبالتجربة الباطنية التي تدرك فيها الذات الإنسانية نفسها بوصفها علة لكل أفعالها لتتحمل مسئوليتها أمام نفسها وأمام أفراد مجتمعها، بل وأمام الإنسانية جمعاء.

٣- المقصود بعلم الأخلاق :

كلمة "الأخلاق" في اللغة العربية جمع "خلق"، وتعني العادة، وفي ذلك يقول ابن منظور في "لسان العرب": "اشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة وهو التمرين، من ذلك نقول للذي ألف شيئا : صار له ذلك خلقاً أي مرن عليه، ومن ذلك الخلق الحسن".

أما في اللغة الإنجليزية فإن كلمة Morals أو ما يناظرها في اللغات الأوروبية الأخرى فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Mores جمع Mos ، ومن هذه الكلمة جاء الإسم الآخر للأخلاق

وهو Ethics فى الإنجليزية ومـا ينـاظر هذه الكلمـة فـى اللغـات الأوروبية الأخرى.

أما إذا جئنا إلى التعريفات الاصطلاحية للأخلاق فإننا نجد العديد مـن التعريفـات يصعب حصرها تبـدأ مـن الاستفادة من المعنى اللغوي إلى معاني موغلة فى التجريد، فقـد عرفـه بعـض الباحثين بأنه "علم العـادات"، وواضـح أن هـذا التعريـف يستلهم المعنى اللغوى لكلمة الأخلاق، ولو حللنا هـذا التعـرف لاكتشفنا أنه غير دقيق، ذلك لأن العادات مـا هـي إلا أنمـاط مـن السلوك الإرادي ترسخت من كثرة اتيانها وتكرارها حتى أصبحت عـادة يقوم بها المرء دون جهد يذكـر، وتلغـي تقريبـا دور الإرادة فـي الفعل، وبذلك يفقد الفعل كل ما له مـن قيمـة أخلاقيـة، لأن قيمـة الفعل الأخلاقي تكمن في إخضاعه إرادياً لمجموعة مـن القواعـد أو المبادىء والحكم عليها في ضوء مقاييس معينة للخير.

وهناك من يعرّف الأخلاق بأنها "علم الخير والشـر" علـى أساس أن أهم مـا يستفاد منـه هـو تحديد معنـى كـل مـن الخيـر والشر والتفرقة بينهما.

وثمة تعريف آخر للأخلاق بأنها القواعد التى ينبغي أن يسير عليها الإنسان لبلوغ كامل إنسانيته فى ضوء مثل أعلى يصبو إليه، ومعنى ذلك أن علم الأخلاق علم معياري لا يبحث فى حياة الإنسان الواقعية ويصف ما هو كائن بالفعل، بل هو علم يضع ما ينبغي أن يكون.

وهذا التعريف الأخير يقترب فى معناه من التعريف التقليدي للأخلاق الذى يرى أن وظيفة الأخلاق وضع قوانين السلوك الإنساني بما هو كذلك، ومقاييس التمييز بين الخير والشر مجردين عن الزمان والمكان. وذهب أصحاب هذا التصور التقليدي للأخلاق إلى أن المبدأ الخلقي يجب أن تتوافر فيه عدة خصائص أساسية :

١- يجب أن يكون عاماً ومطلقاً يتخطى الزمان والمكان، ولا يختلف باختلاف الظروف والأحوال.

٢- يجب أن يكون ضرورياً أولياً لا يستقي من الواقع والتجربة، وبدونه لايستقيم تعقل الأشياء وفهمها.

٣- أن يكون واضحاً بذاته لا يقبل برهانا؛ لأنه يحمل فى باطنه الشاهد على صدقه، بحيث يكون مجرد فهمه كافياً للتسليم بصوابه.

٤- لايقبل شكاً ولا جدلاً ولا يحتمل نقيضاً، بمعنى أنه يستحيل التسليم بصدق نقيضه أو جعل هذا النقيض قاعدة للسلوك الإنساني.

إن هذا التعريف التقليدى الذي بلغ ذروته عند أصحاب النزعة الصورية فى الأخلاق لم يلاق قبولاً عند العديد من الاتجاهات الأخرى التي انطلقت من منطلقات مختلفة. فقد هاجمه أصحاب النزعات الواقعية فى الأخلاق بدعوى أنه يعبر عن فلسفة مثالية بعيدة عن الواقع، فيرى "بنتام" - فليسوف الاتجاه النفعي فى الأخلاق - أن الفيلسوف المثالي يستكين إلى مقعد مريح، ويأخذ في إصدار أحكام قاطعة فى كبرياء عن الواجب مبدأ إنسانياً يلتقي على طريقة كل الناس فى كل زمان ومكان، مع أن الحقيقة هي أن كل إنسان لا يفكر قط إلا في إشباع حاجاته الشخصية ورعاية مصالحه الخاصة.

كما عارضه أيضاً أصحاب الاتجاهات الذين لا يرون مجالاً لمثل هذه الفلسفات المثالية فى عصر العلم التجريبي الذي ينبغي أن يسود كافة المجالات، وذهب بعضهم إلى أنه يجب على من يريد أن يضع قواعد لهداية السلوك أن يكون عالماً وليس بفيلسوف، وبهذا يتحول من حكيم أو متنبىء إلى رجل علم.

كما عارضه أيضاً العديد من المذاهب الأخرى، مثل الاتجاه البراجماتي والاتجاه الوضعي المنطقي وغيرهما من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

والواقع أن التصور التقليدي يثير أكثر من مشكلة تتعلق بطبيعة الأخلاق والأحكام والمبادىء الأخلاقية، ويكفي هنا أن نقف قليلا عند مسألتين هامتين تفرض كل منهما نفسها عادة أثناء البحث في موضوع الأخلاق، وهما: هل الأخلاق علم "نظري" أم أنها ذات طابع عملي؟. هل الأحكام الأخلاقية "نسبية" أم "مطلقة"؟.

٤- الأخلاق النظرية والأخلاق العملية :

إن كثيراً من فلاسفة الأخلاق حين يتحدثون عن "علم الأخلاق" فإنهم يعنون به مجرد الدراسة النظرية الصرفة، ما دام الغرض الذي يهدف إليه هو فهم طبيعة الحياة الأخلاقية، كما لو كان علم الأخلاق يمثل صورة من صور "البحث عن الحقيقة ويدفع إليه دافع عقلي هو الرغبة في "المعرفة" فهو يهدف إلى التعرف على الصواب والخطأ فى السلوك الإنساني.

ومعنى ذلك أن علم الأخلاق علم نظري بحت، فهو حين يبحث ما يبحثه فإنه لا يكون بصدد تطبيق أو "عمل"، بل بصدد "بحث" و "نظر" فلا شأن للأخلاق بالسلوك الذي يقوم به الشخص، ولامجال للحديث عن أثر ما تقوله الأخلاق في مثل هذا السلوك، فالسلوك شيء وعلم الأخلاق شيء آخر، فكذلك فإن المرء يمكنه أن يحيا حياة خيرة دون أن يدرس "علم الأخلاق".

وقد دافع عن هذا الموقف كثير من الفلاسفة قديمهم وحديثهم، ونكتفي هنا بالإشارة إلى فيلسوف محدث وهو شوبنهاور كممثل لهذا الاتجاه. لقد أعلن شوبنهاور أن الأخلاق مبحث فلسفي نظري لايتسم مطلقاً بأي طابع عملي أو تطبيقي، مثلة فى ذلك مثل علم المنطقة وما بعد الطبيعة، فليس فى وسع الأخلاق أن تأمرنا أو أن تفرض علينا أي شيء، إن لم نقل بأنها تعجز عن التعرض لدراسة أوامر السلوك.

إن حياة الإنسان - فيما يقول شوبنهاور - تمضي فى سبيلها دون أن تعير الأخلاق كبير اهتمام، فليس فى وسع الأخلاق أن تبتكر لنا ما ينبغي أن يكون، بل ليس في وسعها حتى أن تكتشفه، ونعلمنا إياه.

وهكذا ينفي شوبنهاور عن الأخلاق كل طابع معياري لكي يحيلها إلى مجرد دراسة نظرية أو تأملية بحته.

إلا أن هذا الموقف قد رفضه كثير من الفلاسفة المعاصرين، لأن القول بأن الأخلاق تهتم أولاً وبالذات بالكشف عن حقيقة المعايير في مجال السلوك لا يمنع من أن يتعرض الفيلسوف لنقد المعايير الخلقية القائمة، وبالتالي لابد للأخلاق ان تصطبغ عملية، ولاشك في أن معرفة الأخلاق قد تقدم للشخص بعض المعونة فى بحثه عن الخير ، ومن يعرف الأخلاق يكون أقرب إلى تطبيق قواعدها على الحالات الجزئية من شخص يكون لديه إلمام بظروف الموقف دون أن تكون لديه معرفة بأصول علم الأخلاق، لذلك قيل إن الفائدة الأساسية لعلم الأخلاق تتمثل فى تنميته لسعة أفقنا ومقصدنا حين نعرض للمسائل الخلقية بوجه عام.

والواقع أن الفلسفة الخلقية هى منذ البداية فلسفة عملية تهدف إلى الإجابة عن السؤال: ما الذي ينبغي على أن أقوم به في الواقع العملي؟ وليس: ما الذي يمكننى أن أعرفه؟ لأن هذا السؤال يقتضي أن يكون موضوع المعرفة مستقلاً عما نتوجه

إليه في عالم التجربة لكي ندركه، أما السؤال الأول فإننا نكون بإزاء شيء غير متحقق في التجربة والواقع، وليس له وجود سابق، بل يكتسب وجوده من خلال عملنا الذي نقوم به، وبذلك يتحقق هذا الطابع العملي من خلال توجيه نشاطنا العملي نحوه، ولهذا تكتسب الأخلاق هذا الطابع العملي الواضح.

ويبدو أن الخلاف حول كون الأخلاق "نظرية" أم "عملية" خلاف يصعب إزالته بين فلاسفة الأخلاق، لأن الأخلاق هي في حقيقة الأمر تجمع بين الجانب النظري والجانب العملي. وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى التمييز فيها بين نوعين: الأخلاق النظرية والأخلاق العملية.

تدرس الأخلاق النظرية موضوعات الضمير والخير والشر والحرية والإرادة والفضيلة و الحق والواجب والنية والقصد و الجبر والاختيار والمعايير والقيم والبواعث والغايات والمثل العليا.

وتدرس الأخلاق العملية الواجبات المختلفة مثل واجب الإنسان نحو نفسه ونحو ربه ونحو عائلته ونحو الوطن والإنسانية بوجه عام، أي أن الأخلاق العملية تعرض لتطبيق

الأخلاق النظرية على ظروف الحياة المختلفة الاجتماعية والسياسية وغيرها.

وهكذا تجمع الأخلاق بين "النظر" و "العمل" أو هي "علم" و"فن" في آن واحد، لأنها تنطوي على الجانب النظري والجانب العملي، وبذلك لاتكون العلاقة بين الجانبين علاقة تعارض وتنافى، بل تصبح علاقة تداخل وتفاعل.

٥- هل المبادىء الأخلاقية نسبية أم مطلقة ؟ :

ربما يدرك المرء منذ الوهلة الأولى أن كلمة "مبادىء" تشير إلى معاني الكلية والثبات والإطلاق والضرورة، ويكون السؤال متضمناً إجابته، ولكن الواقع أن كثيراً ما يقال أن عصرنا هذا لم يعد عصر المبادىء الأخلاقية المطلقة الثابتة، بل أصبح عصر مرونة ونسبية، والواقع أننا لو ربطنا الظاهرة الأخلاقية بعجلة التغير الاجتماعي، لربما وصفنا القيم الأخلاقية بالنسبية، وهذا ماذهب إليه دعاة القول بالنسبية الأخلاقية الذين يعارضون القول بالقيم المطلقة، وهو قول يرونه قائماً على افتراض

أن الطبيعة البشرية واحدة في كل زمان ومكان، ومن ثم يمكن أن نشرع للإنسانية في جملتها دون أن يقيم القائلون بهذه القيم المطلقة أي وزن للظروف والمناسبات والأزمنة والسلالات والأفراد.

ويستند دعاة القائلين بالنسبية على ما كشفت عنه بعض الدراسات المتقدمة فى علم الانتوجرافيا الذي أثبت أن للشعوب البدائية أساليب في التفكير والشعور والعمل والسلوك مختلفة كل الاختلاف عما هو قائم عند الشعوب المعاصرة بحيث نستطيع القول بأن لكل عصر وكل مجتمع مفهومه عن الإنسان : إنسان هذا العصر. أو إنسان هذا المجتمع.

ويؤكد القائلون بنسبية القيم على أن الأحكام الأخلاقية هي في جوهرها أحكام وجدانية تستند إلى العواطف وترتكز على الانفعالات، وهي بطبيعتها أحكام نسبية تختلف من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، ومن فرد إلى فرد، إن لم نقل إنها تختلف لدى الفرد الواحد باختلاف حالاته الوجدانية.

ولكن أليس القول بهذه النسبية في مجال القيم الأخلاقية يعني القذف بها فى دوامة التغير وإصابة الحقيقة الأخلاقية فى الصميم مما يؤدى إلى بلبلة الرأي العام الأخلاقي؟ فضلاً عن أننا إذا سلمنا بأن الأخلاق "علم"، واعترفنا بأنه كأي علم إنما ينطوي على مجموعة من الحقائق العامة، فلابد لنا من التسليم بأن هناك مجموعة من الأحكام الأخلاقية التى لا تكون صادقة بالنسبة لفرد بعينه، بل تصدق بالنسبة إلى جميع الأفراد في كل زمان ومكان.

الحقيقة أننا لابد أن نميز بين "المبدأ الخلقي" وبين المظهر السلوكي، فلا شك في أن قواعد السلوك تختلف باختلاف المكان والزمان والأفراد، ولكن "المبدأ" من حيث هو كذلك ثابت لا يتغير، فالخلط بين الاثنين يوهم بأن مظاهر السلوك هي نفسها المبادىء الأخلاقية، وهي بالتالي متغيرة ونسبية، وهذا ما فطن إليه بعض فلاسفة الأخلاق حين كتب أحدهم يقول: "إنه لابد للقائمين على شئون التربية من الأخذ بيد النشء من أجل مساعدتهم على التمييز بين مظاهر السلوك التى يمكن – بل لابد – أن تتغير بتغير الظروف (وهي تلك القواعد التي نقول عنها

إنها نسبية)، وبين تلك المبادىء التي إن صدقت فلابد أن تصدق في كل زمان ومكان".

حقيقة أن تاريخ الحضارة البشرية حافل بالشرائع الأخلاقية المختلفة والمعايير الاجتماعية المتباينة، إلا أن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة قد كشفت عن وجود تقارب كبير بين هذه الشرائع. حقيقة أن المبارزة كانت في العصور الماضية حقاً مشروعاً للفرد، فكاد الرجل يثأر لكرامته أو شرفه عن طريق الانتصار على خصمه في هذا الصراع المسلح، ونحن اليوم إذ نستنكر فعل المبارزة ما زلنا نسلم بمبدأ الدفاع عن الشرف والكرامة؛ وكانت المرأة الهندية قديماً تحرق نفسها بعد وفاة زوجها لتدفن معه في كفنه، ونحن اليوم حتى وإن استنكرنا هذه الفعلة فإننا ما زلنا نعد وفاء الزوجة لزوجها حياً كان أم ميتاً مبدأ أخلاقياً له قيمته، وهكذا قد تتغير قواعد السلوك، ولكن يبقى المبدأ الخلقي ثابتاً ومطلقاً.

٦- الهدف من دراسة الأخلاق :

لعنا ندرك مما سبق أن موضوع علم الأخلاق هو الأفعال الإنسانية من حيث مطابقتها للخير أو الشر وعلاقتها بالواجب

والمثل الأعلى للسلوك، أي أن الموضوعات التي يعالجها علم الأخلاق هي أساسا الخير والشر والضمير والحق والواجب والمثل العليا والمبادىء المؤدية إلى الحياة الإنسانية السامية.

ويقودنا هذا الأمر إلى سؤال هام يتعلق بأهداف دراسة علم الأخلاق: هل يمكن للأخلاق أن تغير من سلوك الناس لتجعلهم أخياراً صالحين؟

أكد سقراط – الفيلسوف اليوناني الشهير – منذ أكثر من عشرين قرناً من الزمان أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، أي معرفة الفضيلة تؤدى إلى اكتسابها، فيستحيل على المرء أن يعرف الفضيلة ولا يمارسها، لأنها خير، كما لا يمكن للإنسان أن يفعل الشر وهو يعلم أنه شر (كما سنعرف ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد)، وقول سقراط هذا هو دعوة إلى المعرفة، وكأننا لو درسنا علم الأخلاق وعرفنا الفضائل والخيرات لأقبلنا عليها واكتسبناها، وإذا ما عرفنا الرذائل والشرور تجنبناها. وكان علم الأخلاق يعد أمراً ضرورياً للحياة الفاضلة وبذلك يجيب سقراط على سؤالنا بالإيجاب.

ولكن نجد في مقابل ذلك كثيرا من الفلاسفة المحدثين يسخرون من مثل هذه الأقوال، فقد رأى "هربرت سبنسر" في حماسة الفلاسفة الأخلاقيين واهتمامهم بنشر الأخلاق رغبة في إصلاح النفوس بدعة سخيفة؛ وكيف يرجى من العلم تهذيب النفوس ونحن نرى كثيراً من الذين حصلوا قدراً كبيراً من العلم والمعرفة لا يتمتعون بالأخلاق، كما نرى كثيراً من الوعاظ يقولون بأفواههم ماليس فى قلوبهم، فضلاً عن ذلك ألسنا نجد بين الجهال والأميين من هم على جانب كبير من الاستقامة والشرف. هكذا ينكر سبنسر وجود صلة بين العلم والأخلاق على عكس ما كان يؤكده سقراط.

إن العديد من الباحثين الأخلاقيين المحدثين يرون أن علم الأخلاق ليس في استطاعته أن يبدل الحياة ويغير طبائع الناس. ولكنه مع ذلك لا يخلو من أن يحدث تأثيراً على بعضهم، فهو في استطاعته تنويرهم وهدايتهم إلى الطريق الصحيح. إن مثل رجل الأخلاق كمثل الطبيب الذي ينصح مريضه بالابتعاد عن تناول هذا الشراب أو هذا النوع من الطعام، ولكنه لا يملك بوصفه طبيباً أن يجبره على الامتناع عن ذلك.

فليس علم الأخلاق ضماناً أكيداً على تهذيب الأخلاق، كما أن عدم معرفته لا تمنع من أن يكون الإنسان مثالاً للأخلاق

الكريمة، وكلْ ما هنالك أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها الدقة في تقدير الأعمال الأخلاقية ونقدها والحكم عليها حكماً صائباً، ففرق كبير بين حكم يعتمد على البحث والدراسة وحكم آخر لا يستند إلا إلى مجرد العرف والتقاليد. ولو تساوى الأمران لكان كل عمل فلاسفة الأخلاق على مر العصور عبثاً لا طائل من ورائه، وهم الذين حملوا على عاتقهم حماية الأخلاق وحل مشكلاتها، وحتى ولو لم نوافقهم على ما يقولون فلا شك أننا سنستفيد من أقوالهم ومناهجهم في فهمنا لسلوكنا وسلوك الآخرين حولنا، وهو أمر نحن في أشد الحاجة إليه.

نعم، نحن فى حاجة لمثل هذه المعرفة الأخلاقية في عالم اليوم، وهو عالم أحال الإنسان المعاصر في ظل نظم اجتماعية واقتصادية معقدة إلى مجرد "سلعة"، على وجه أصبحت معه كل قواه الحيوية "رصيداً" يضعه موضع "الاستثمار" بغية الحصول على أكبر قسط من "الربح" وفقاً لما تقتضيه "حالة السوق". ولم يعد غريباً أن يصطبغ كل شئ بصبغة مادية واضحة، ويصبح معيار الفائدة هي الموجه للعلاقات الإنسانية والتفاعلات الاجتماعية، وبذلك أصبح الإنسان المعاصر رغم ما يدعيه من حرية واستقلال خاضعاً للجهاز الاجتماعي ليكون مجرد ترس فى تلك الآلة الاجتماعية، وعليه أن يتحرك ويعمل ويؤدى وظيفته دون أن تكون له أية مبادأة شخصية أوأي نشاط مستقل.

فلا غرابة إذن أن يشعر الإنسان المعاصر بالخواء والعزلة والاغتراب، ويفتقر وسط ذلك إلى الحس الأخلاقي الذي يمكن أن يوقظ إحساسه بالقيم، لأن حياته أصبحت حياة سطحية خاوية يعوزها عمق الاستبصار وينقصها الإحساس بالمعنى والقيمة، فالحياة المعاصرة تبتعد بالإنسان عن حياة السكينة والتأمل والتفكير، لأنها كلها حياة حركة وسرعة وتعجل، فضلا عن مطالب الحياة المتلاحقة التي لو تأنى المرء في اختيارها لفاتته إلى الأبد.

لذلك رأى الفلاسفة الأخلاقيون أن الأخلاق قد تساعدنا على استيراد تلك الحاسة الخلقية حتى يستطيع الإنسان المعاصر أن يعاود النظر من جديد إلى عالم الأشياء والأشخاص بعين نفاذة ليرى القيم ويدرك المعاني، وبذلك ينفتح أمامه ذلك العالم الروحاني الذي أغلقه هو في وجه نفسه. وهكذا يصبح رجل الأخلاق هو ذلك الإنسان الواعي الذي يتمتع بقوة نفاذة قد تعنيه على تذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة عله يستطيع أن يخفف من وطئة خوائه وعزلته واغترابه.

الفصل الثاني

الفكر الأخلاقي عند فلاسفة اليونان

١ – الفكر الأخلاقي في الحضارات الشرقية، وتفنيد أسطورة المعجزة اليونانية.

٢ – السوفسطائيون والديمقراطية الاثينية.

٣ – سقراط : مؤسس علم الأخلاق:

١ – سقراط والسوفسطائيون.

٢ – سقراط وأفلاطون.

٣ – أحكام القيمة وأحكام الواقع.

٤ – تعريف المفاهيم الأخلاقية.

٥ – التوحيد بين الفضيلة والعلم.

٤ – أفلاطون وموقفه الأخلاقي :

١ – نظرية المثل والأخلاق.

٢ – الخير واللذة وحياة الفضيلة.

٣ – فضيلة العدالة في الأخلاق والسياسة.

٥ – نظرية أرسطو الأخلاقية :

١ – أرسطو وأفلاطون.

٢ – السعادة والخير الأقصى.

٣ – موقف أرسطو من اللذة.

٤ – مفهوم الفضيلة.

١- الفكر الأخلاقي في الحضارات الشرقية وتفنيد أسطورة المعجزة اليونانية :

غالبا ما تبدأ كتابات المؤرخين الغربيين للفكر الأخلاقي بفلاسفة اليونان، على أساس أنهم أول من تحدث عن الأخلاق والقواعد الأخلاقية، وإذا أشاروا إلى الحضارات الشرقية القديمة جاءت إشاراتهم موجزة مقتضبة لا توضح من أمر هذا الفكر شيئا وكأنه لا يستحق إلا هذه الإشارات الموجزة.

بل إن معظم الكتابات العربية في الأخلاق تجري مجرى الكتابات الغربية، فلا نكاد نقرأ فيها شيئا يذكر عن الفكر الأخلاقي في الحضارات الشرقية، ولا نكاد نعثر على كلمة حق تقال عن سبق هذه الحضارات للحضارة اليونانية وأثر هذه الحضارات الشرقية على الحضارة اليونانية والفكر اليوناني.

والحقيقة أن تاريخ الفكر البشري متصل دائماً، يخلو تماماً من الفجوات والثغرات، وقد ساهمت كل حضارة بنصيب يمثل ما استطاعت أن تسهم به في هذا التطور مهما كانت ضخامة هذا النصيب أو ضآلته، ولو استبعدنا مساهمة أية حضارة من الحضارات لكان ذلك بمثابة إيجاد ثغرة في مسار التاريخ

يصعب سدها أو تفسيرها. وهكذا يصبح فكر كل حضارة مجرد حلقة في سلسلة طويلة لا نعرف على وجه التحديد متى بدأت ولا نعرف إلى متى تظل ممتدة.

وفي ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نرد على زعم القائلين بالمعجزة اليونانية أولئك الذين يرون أن الفلسفة والعلم والفن والثقافة كلها قد بدأت من اليونان ولم يسبقهم أحد إليها، وكأن اليونانيين بعبقريتهم الفذة هم مركز العالم ومنهم انطلق الإشعاع، ومنهم انبعثت كل المعارف والعلوم والأخلاق، فلا فكر أخلاقي قبل اليونان، بل هم المحطة الأولى التي انطلقت منها مسيرة الأخلاق.

والحقيقة أن هذا الادعاء ليس له ما يسنده أو يدعم أركانه، فالمعجزة اليونانية هي أسطورة دفعت إليها دوافع دينية أوعنصرية. نعم إن الحضارة اليونانية قد لعبت دوراً خطيراً في تطور الفكر البشري لا يقارن بما قدمته الحضارات السابقة عليها. لأنها ما كانت لتعلب هذا الدور دون أن تأخذ من هذه الحضارات السابقة وتطور ما تأخذ. لقد تجلت عبقرية اليونان في أنهم عرفوا كيف يستفيدون مما أخذوه من السابقين عليهم،

ويطورونه إلى نظريات وعلوم ومبادىء عامة، ويضعون التصور الأساسي للعلم من حيث هو كذلك. وهذا هو دورهم المهم الذي لعبوه، وهو دور لا يستطيع منصف أن يقلل من أهميته في تاريخ الفكر البشري، ولكنه مع ذلك يظل مجرد حلقة - ولو أنها مهمة من حلقات السلسة الطويلة للفكر البشري، لايمكن اعتباره الحلقة الأولى على الاطلاق، كما أنه لم يكن الحلقة الأخيرة.

وبالنسبة لعلم الأخلاق، فلم يكن اليونانيون أول من تحدثوا عن الأخلاق وعالجوا فيما بحثوا وكتبوا، بل كان الفكر الأخلاقي موضع اهتمام قدماء المصريين، كما كان موضوع اهتمام جميع الأمم القديمة من فرس وهنود وصين وغيرهم. فقد ظهر الفكر الأخلاقي عند قدماء المصريين في صورة عقائد دينية تدعو إلى السلوك الطيب الذي يحقق مبادىء العدالة والاستقامة والفضيلة. كما ظهر عند الهنود في صوفية دينية تغالي في تطهير النفس وتعذيبها للوصول إلى مرتبة الفناء. وظهر عند الصين في طابع من الحكمة يصطبغ بصبغة عقلية وفلسفية واضحة، ويبتعد لأول مرة عن العقائد الدينية. وبذلك

يسبق الصينيون فلاسفة اليونان إلى تنظيم الفكر الفلسفي عامة والأخلاقي على وجه الخصوص.

إن الشعوب الشرقية – في مصر وبابل والهند والصين وفارس – قد عرفت الكثير من المعارف والآراء التي كانت لها أهميتها في تصورهم للطبيعة والدين والأخلاق وغير ذلك من وجوه التفكير الإنساني. ولذلك لا نجد غرابة في أن اليونانيين قد نهلوا من هذه المعارف كثيراً، وعلى أساس ذلك قامت نظرياتهم وعلومهم. فاليونانيون في عصورهم الأولى كانوا على اتصال بكثير من الحضارات التي أخذوا منها، ويكفي هنا أن نشير إلى اتصال اليونانيين بمصر كنموذج لاتصالهم ببقية الشعوب الأخرى، وذلك من خلال ما يقول به المؤرخون اليونانيون القدماء أنفسهم. فها هو ذا "تيودور الصقلي" المؤرخ اليوناني والشهير الذي زار مصر عامي ٦٠ – ٥٧ق.م يذكر أن من الذين اتصلوا بمصر وعاشوا فيها علماء اليونان وأدباؤها وفلاسفتها، "هوميروس" شاعر اليونان الشهير صاحب "الإلياذة"، و"ليكورج" المشرع الاسبرطي، "وسولون" واضع قوانين أثينا،

و"فيثاغورث" الرياضي والفيلسوف المشهور، و"ديمقريطس" الفيلسوف اليوناني صاحب النظرية الذرية في تفسير الكون، و"أفلاطون الفيلسوف اليونانى الشهير.

أما "بلوطارخوس"، المؤرخ اليوناني الذي زار مصر سنة ١٢٠ق.م، فيذكر في كتابه "إيزيس وأوزوريس" أن أعاظم اليونان المستنرين "ليكورج" و"طاليس" و "فيثاغورث" و"أفلاطون" قد زاروا مصر وعاشوا فيها، وكانوا على أوثق اتصال بكهنتها، ونحن نعلم أن الكهنة كانوا خزنة العلم والمعرفة في ذلك الزمان.

إلا أننا مع ذلك كله لا نستطيع أن نقلل من أهمية وخطورة ما قدمته الحضارة اليونانية إلى البشرية من أدب وعلم وفلسفة ونظريات أخلاقية، مما يدل حقا على عبقريتهم الواضحة. فهم الذين رفعوا قواعد العلم ووصلوا به إلى مرحلة التنظير، أى صياغة النظرية التي تفسر الظواهر والمبدأ الذي يجمع شتات الجزئيات في صيغة عامة، نعم إنهم استفادوا من بلدان الشرق القديم، ولكن ليس العبرة في تاريخ الفكر بنقل الأفكار واستعارتها،

وإنما العبرة بما يفعله المبدعون بهذه الأفكار، وقد كان اليونانيون ماهرين في الانتفاع بما أخذوه من الأمم الشرقية من المعارف والأفكار، ولكنهم لم يكتفوا بهذا النقل، ولم يرددوه كما نقلوه، بل أضافوا إليه الكثير مما جعل هذه الأفكار تبتعد عن أصولها الشرقية، حيث وجهها فلاسفة اليونان وعلماؤهم وجهة جديدة تخدم أغراضهم وتحقق معنى وجودهم، وتتلاءم مع ظروف حياتهم ومعتقداتهم، فأخضعوا ما نقلوا وماأضافوه لمناهج عقليتو تحليلية صارمة، وحددوه بتعريفات وبراهين وتأملات لم يسبقهم إليها أحد. وهنا تكمن عبقرية اليونان.

٢- السوفسطائيون والديمقراطية الاثينية :

يعد القرن الخامس قبل الميلاد البداية الحقيقية لفلسفة الأخلاق عند اليونان، ففي هذا القرن عاش سقراط الفيلسوف اليوناني الشهير الذي جعل الأخلاق هدفه الأول وغايته القصوى، وانحصرت مهمته في توجيه انتباه أتباعه إلى ضرورة إخضاع معتقداتهم وممارستهم العملية للنقد العقلي، وهي المهمة التي انتهت به إلى تجرع كأس السم الذي قضى على حياته.

وقد شهدت أثينا في هذا القرن تغيراً سريعاً في نظام الحكم، فأصبح يقوم على الديمقراطية الاقتصادية والصناعية، بعد أن كان النظام القائم هو النظام المعروف باسم حكم الارستقراطية أو حكم النبلاء الذين كانوا يجمعون في أيديهم كل أنواع السلطات، فمنهم فقط يعين الحكام التسعة الذين يحكمون المدينة، ومنهم فقط يعين الكهنة والقضاة وقادة الجيش، وفي ظل هذا النظام تحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدمين يعلمون كأرقاء في خدمة الأرض استيفاء لديونهم لملاك الأراضي. وقد ظل هذا النظام قائماً القرن السادس من قبل الميلاد.

وفي حوالي عام ٥٩٤ق.م أدخل "سولون" المشرع إصلاحات قانونية وسياسية مهمة كان الهدف منها انصاف الطبقات التى لا تملك ثروة زراعية، وخاصة طبقة التجار وأصحاب الصناعات الذين تطلعوا إلى المشاركة في السلطة بعد أن أزدادت أهمية التجارة وكثرت الرحلات التجارية وتقدم فن الملاحة البحرية.

وكان من أهم ما أدخله "سولون" من إصلاحات هو إلغاء الرق بسبب الديون، وإعفاء الابن من مساعدة أبيه إن لم يكن الأب قد علم ابنه مهنة معينة.

ويبدو أن هذه الإصلاحات لم تكن لتحقيق آمال الناس وطموحاتهم، فانقسموا بشأنها إلى أحزاب متصارعة:

(أ) **حزب السهل** : وهو حزب محافظ يعبر عن مصالح الطبقة الأرستقراطية، ويعارض بالتالي إصلاحات سولون، ويحبذ العودة دائما إلى القديم.

(ب) **حزب الساحل أو البحر** : وهو حزب معتدل، يؤيد إصلاحات سولون، وكان في غالبيته من التجار، ويضم إليهم عمال الزراعة والمناجم والصناعات المختلفة.

(جـ) **حزب الجبل** : وكان يعبر عن مصالح طبقات الشعب الأكبر عدداً، ويمثل الديمقراطية المتطرفة، لذلك لم يقتنع بإصلاحات سولون.

وقد استطاع حزب الجبل بقيادة "بزيستراتوس" أن يستولى على الحكم، وينصب قائده "طاغية" عام ٥٢٧ق.م، وقد قام هذا الطاغية بمصادرة أراضى الأغنياء

ووزعها على الفقراء، وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة. وقد اتفق مع حزب الساحل فازدهر بناء الأساطيل لأغراض الحرب والتجارة الكبيرة. لذلك يعد بزيستراتوس أول مؤسس لسياسة التوسع وبناء الأمبراطورية الأثينية.

وقد استقر نظام الحكم الديمقراطي بعد ذلك على يد "كلستينيس" الذي أصبحت السلطة السياسية في عهده في يد الجمعية الشعبية التي تضم مجموع المواطنين الأحرار في أثينا.

ومرت أثينا في صدر القرن الخامس بحروب مع الأمبراطورية الفارسية التي انتهت بانتصار أثينا في موقعة "سلاميس" البحرية. وخرجت أثينا الديمقراطية مزهوة بانتصارها بعد أن تحملت العبء الأكبر في الدفاع عن بلاد اليونان.

وتدعم نظام أثينا الديمقراطي مرة ثالثة بفضل السياسي العظيم "بركليس" الذي تغلب على خصومه بقدرته على الخطابة نتيجة لموهبة خاصة صقلها اتصاله بكبار مفكري عصره من فلاسفة اليونان.

إن هذه التحولات الاجتماعية والسياسية السريعة قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بتطور الفنون الصناعية الأساسية والأدوات العلمية الفنية، وقد أدى هذا إلى الاهتمام المتزايد بالتقييم العقلي للمعتقدات والتقاليد، فوضعت التقاليد الاجتماعية والدينية التي انتقلت عبر الأجيال من خلال عمليات طبيعية من المحاكاة الاجتماعية والتربية المنزلية موضع التساؤل، ذلك أن طبقة التجار التي آلت إليها القوة لم تكن على دراية بنمط حياة أسلافهم، بل إنهم كانوا يزدرون حياة هؤلاء الأسلاف ويسخرون من تقاليدهم، وأصبح سوق الاقتصاد يتطلب وضع قواعد جديدة للسلوك يكون فيها للمال قيمة أكبر من نبل الميلاد وعراقة الطبقة. وكان لابد لهذه القواعد أن تنظر إلى الناس على أنهم متساوون بوصفهم مشترين وبائعين بصرف النظر عن سلالاتهم وطبقاتهم.

وقد فتحت الديمقراطية الباب على مصراعيه أمام كل من يرغب في الدخول إلى المحافل العامة وتولي المناصب، فما على الراغبين في ذلك إلا أن يخوضوا معركة الانتخابات، وهي الوسيلة الوحيدة لتولي أي منصب بما في ذلك قادة الجيش.

وهكذا تأتي الخطابة التي انتصر بها "بركليس" على خصومه لتحتل مكان الصدارة بين سائر الفنون، حيث أصبحت من أهم وسائل التأثير على الجماهير وبالتالي الحصول على اغلبية الأصوات في المجالس والمحافل الشعبية وحسم معركة الاقتراع أو الانتخاب، فضلا عن استخدمها في الانتصار على الخصم أمام المحاكم، وكسب القضايا التي كان لابد للمتخاصمين من الدفاع عن قضاياهم بأنفسهم فيها.

في ظل هذا النظام الديمقراطي نشأت طائفة السوفسطائيين تلبية لحاجة الناس إلى معرفة فنون الخطابة والإقناع، وهي فنون مفيدة لهم في حياتهم العملية، اقتضى تعلمها وجود معلمين محترفين، يعلمون المهارات المكتسبة فيها عن طريق التعلم بعكس ماكانت عليه النظرة التقليدية إليها. فكلما أن القوة البدنية لم تعد متروكة للطبيعة لتنمو على سجيتها أو للتمرين التلقائى غير المقصود، بل أصبحت خاضعة لقواعد يضعها مدربون محترفون، فكذلك الأمر بالنسبة لمهارات الخطابة والبلاغة وطرق الإقناع، فهذه كلها بحاجة إلى معلمين

محترفين لاكتسابها واتقانها، فكان السوفسطائيون هم هؤلاء المعلمين.

. ومن الطبيعي أن يكون معظم هؤلاء السوفسطائيين من المتخصصين في علوم اللغة والبلاغة والخطابة والجدل. وقد لعبوا دورهم في الحياة الاجتماعية والسياسية بوصفهم معلمين، يعدون الأغنياء الجدد غير المثقفين من التجار وأصحاب الصناعات لأن يحتلوا مراكز القوى والمناصب السياسية العالية في غمرة صحوة الديمقراطية، وكان هؤلاء الأغنياء على استعداد للعطاء المادي السخي من أجل تعلم هذه الفنون، وقد تكفل السوفطائيون بتحقيق هذه المطالب لكل من أعطاهم أجراً دون استثناء أوتمييز.

وهكذا راح السوفسطائيون يرتحلون من مدينة إلى أخرى بحثاً عن جمهور الراغبين فى التعليم لقاء أجر معلوم، وبدلاً من أن ينشد السوفسطائي الحقيقة راح يطلب النجاح المبني على فن الإقناع والإفحام والإغراء بما تميز به من طول باعه في علم البيان وفن الخطابة.

ولكن إذا كان السوفسطائيون يتقاضون أجرا نظير تعليمهم، فإن هذا لا يعني أنهم كانوا أفاقين ومخادعين، بل كانوا في حقيقة أمرهم جماعة عرفت مشكلات واقعها الفكري وعرضتها على بساط البحث والتحليل والنقد، فكانوا في الواقع حلقة اتصال في الفكر اليوناني، نقلوا البحث من عالم الطبيعة وهو ما كان سائدا في الفترة السابقة عليهم إلى البحث في عالم الأخلاق والسياسة، فكانوا بحق مع معاصرهم سقراط أول من أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض، وعبروا عن المشكلات الإنسانية الواقعية في عصرهم، وعكسوا المضمون الجديد للاتجاهات السياسية والاجتماعية التي سادت المجتمع اليوناني. فكانوا بحق رجال التنوير في العصر اليوناني، حيث لعبوا دورا شبيهاً بالدور الذي لعبه رجال التنوير في القرن الثامن عشر في فرنسا من أمثال "فولتير" و "روسو" و "ديدرو" عقب ثورة أوربا الصناعية.

ومن أمثلة الأفكار التي ركز عليها السوفسطائيون تأكيدهم لأهمية الفرد واعتباره محور كل نظرية فلسفية، وهو أمر طبيعي اقتضته ظروف التغير الاجتماعي الذي انتقل بالمجتمع

اليوناني من مجتمع زراعي تلعب فيه القبيلة أو الأسرة دوراً خطيراً في حياة الفرد إلى مجتمع تجاري يقوم على الجهد الفردي والمهارة الشخصية، فضلاً عن أن النظام السياسي الديمقراطي قد أتاح للفرد أن يظهر فرديته وشخصيته وإرادته الخاصة.

وقد ارتبط ذلك بنظريتهم في المعرفة والأخلاق، فالمعرفة عندهم نسبية، لأن مصدرها الحواس، لذلك أنكروا وجود حقائق موضوعية مطلقة في كل زمان ومكان، ورأوا أن كل ما يبدو للفرد حقيقي بالنسبة له، وهكذا رفع "بروتاجوراس" (مات ٤١٠ق.م) – ويعد من زعماء هذه الطائفة – شعاره المشهور "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً" لتصبح الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية، ويبطل القول بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الفرد وظروفه. وهكذا تتعدد الحقائق بتعدد مدركيها والحالات التي تطرأ عليهم، وبذلك يمتنع الخطأ، ويصدق النقيضان تبعاً للظروف والأحوال وتبعاً لتعدد الناس ومصالحهم.

وقد انعكس هذا التصور على آرائهم الأخلاقية، فقد أصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان مقياساً للصواب والخطأ.

وإذا كانت الحقائق في مجال المعرفة نسبية متغيرة فكذلك القيم الأخلاقية متغيرة بتغير الزمان والمكان وباختلاف الظروف والأحوال، وإذا أدى بنا إلى نوع من الفوضى فعلينا أن نؤثر في مجال السلوك ما نراه نافعاً لنا.

وقد ذهب أحدهم ويدعي "بروديقوس" إلى أن الإنسان بطبيعته وبفطرته السليمة يستطيع أن يهتدي إلى معرفة الخير والشر، ويروى عنه أنه كان يذكر في ذلك تلك الأسطورة التي تحكي أن هرقل قابل في صدر شبابه امرأتين إحداهما ترمز إلى الفضيلة، وترمز الأخرى إلى الرذيلة، ودعته كل منهما إلى اتباع طريقها فاختار هرقل طريق الفضيلة على ما فيه من مشقة وتعب. ومعنى ذلك أن الطبيعة هي التي تهدى الفرد إلى الفضيلة والخير وكأنها تصدر عن طبائع البشر تلقائياً، ولا تنشأ كما يقول معظم رجال الأخلاق عن صراع مع أهواء النفس وميولها.

إن موقف السوفسطائيين الأخلاقي لم يلق قبولاً عند كثير من معاصريهم، كما لم يلاق قبولاً عند كثير من فلاسفة الأخلاق

في كل عصر على أساس انهم حرصوا على رد القيم إلى الإنسان وجعلها متغيرة ومتطورة.

والواقع أن الهدف الذي رمى إليه السوفسطائيون هو التعبير عن ضيقهم من القيم الأخلاقية التي سادت عصرهم، فنزعوا إلى هدمها ليمهدوا الطريق إلى بناء قيم أخرى أصلح وأسلم. وكانوا بموقفهم هذا إنما يمثلون النزعة الإنسانية من ناحية، كما كانوا من ناحية أخرى يمثلون عصر التنوير في حياة الفكر اليوناني.

٣- سقراط : مؤسس علم الأخلاق :

١- سقراط والسوفسطائيون :

في مجتمع توجد فيه طائفة السوفسطائيين بما تروجه من آراء حول إنسانية القيم ونسبيتها وذاتيتها وطابعها الاتفاقي الاجتماعي، وهي أراء ضربت بمعولها القوي في قلب البناء الاجتماعي لليونان بروح فتية جريئة فهدمت قيماً بالية لتمهد الأرض لبناء قيم أفضل وأنفع، أقول في مجتمع كهذا ما كان يمكن أن يترك الأمر لهؤلاء السوفسطائيين دون رد فعل عنيف

يتناسب مع قوة فعلهم وخطورته. وقد تمثل أول ردود الأفعال في شخصية سقراط الفيلسوف اليوناني الكبير جاء ليعيد إلى الإنسان اليوناني اتزانه الأخلاقي بعد أن ترنح تحت وطأة ضربات السوفسطائيين الهدامة، ولينشيء ولأول مرة ما نسميه اليوم علم الأخلاق.

كان سقراط إذن خصيماً للسوفسطائيين، لاحقهم في الأسواق والأماكن العامة، وفي كل مكان يمكن ان يجدهم فيه يحاورهم ويجادلهم منتقداً أفكارهم مفنداً آراءهم، ومظهراً جهلهم بطبيعة المهارات التي يدعون إجادتها. إلا أن موقفه الفكرى جاء – مع ذلك – معارضاً لكثير من الأفكار التقليدية الشائعة، ولهذا السبب شهر به الكتاب المحافظون من أمثال "أرستوفان" (في مسرحية السحب) مظهراً إياه على أنه واحد من السوفسطائيين.

إلا أن موقف سقراط لم يكن كما يصفه "أرستوفان" Aristophanes (توفي ٣٨٨ق.م) فقد كان يعتقد، على عكس السوفسطائيين، أن الإنسان يمكنه باستخدام العقل أن يصل إلى مجموعة من المبادىء الأخلاقية التي تمكنه من التوفيق بين

المنفعة الشخصية والخير العام، ويمكن لمثل هذه المبادىء أن تكون عامة قابلة للتطبيق في كل زمان و مكان.

وإذا كانت المسائل الرئيسية في الفلسفة الخلقية قد أثيرت لأول مرة على يد سقراط والسوفسطائيين فإن سقراط كان وحده على بينة من صعوبة إيجاد إجابات ملائمة لهذه المسائل، وهي صعوبة تقترب من الاستحالة. ومن هذه الزاوية نفسها يمكن النظر إليه على أنه فيلسوف بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإذا كان السوفسطائيون قد قدموا صياغات بلغية مثل "العدالة شريعة الأقوى" (ثراسيماخوس Therasymachus) و "الإنسان مقياس الأشياء جمعياً" (بروتاجوراس Protagoras)، فإن سقراط راح يبحث عن الأخلاق الأرستقراطية والأخلاق السائدة في الأسواق، فلم يجد القاعدة الكلية الواضحة بذاتها، وهي ضالته التي كان ينشدها ويبحث عنها، فكان إنجازه الكبير في هذا الشأن، هو أن يكشف للجنس البشري ضرورة وجود هذه القواعد الكلية التي بدونها لن نستطيع تقديم مسوغات للأفعال الإنسانية.

٢- سقراط وأفلاطون :

إن معرفتنا بسقراط تأتي بصورة أساسية من محاورات أفلاطون، وهي محاورات يمثل فيها سقراط الشخصية الرئيسية التي تحاور وتجادل، ولا ندري إن كان أفلاطون قد استعار اسم سقراط ليكون بطلاً لمحاوراته التي تعبر عن آرائه هو، أم أن هذه الآراء إنما تعبر بالفعل عن وجهة نظر أستاذه سقراط، بطل المحاورات. لهذا السبب فإنه يصعب أن نرسم خطاً دقيقا يفصل بين آراء كل من الرجلين، إلا أن الدراسات المتعمقة للمحاورات قد أظهرت أن المحاورات المتقدمة تختلف اختلافاً واضحاً في أسلوبها ومحتواها عن تلك التي كتبها أفلاطون في مرحلة أخيرة من حياته. لذلك قيل إننا نستطيع أن نأخذ المحاورات المتقدمة على أنها تعبر عن اراء سقراط، بينما تكون المحاورات المتأخرة أكثر تعبيراً عن فكر أفلاطون.

ومن أهم الاختلافات بين المحاورات المتقدمة (السقراطية) عن المحاورات المتأخرة (الأفلاطونية) هي :

(أ) تقتصر المحاورات السقراطية على نقد المعتقدات الشائعة، وعلى توضيح الحاجة إلى مزيد من البحث حولها، وبينما تصل المحاورات المتأخرة إلى نتائج إيجابية.

(ب) تبحث المحاورات المتقدمة عن تعريف المفاهيم الأخلاقية، بينما تعني المحاورات المتأخرة بتقديم تبرير لطريقة تأملية في الحياة تحتقر فيها لذات الحواس لصالح لذات العقل.

(جـ) أتت المحاورات السقراطية على صورة نقاش وحجاج، بينما كانت المحاورات المتاخرة أكثر ديالكتيكية وتجريدا.

ومع ذلك، فإن بعض الباحثين لايفرقون بين موقف سقراط الأخلاقي وموقف تلميذه أفلاطون، فذهب "سانتهلير" إلى أن الكلام عن أفلاطون هو الكلام عن سقراط في آن واحد. فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه في مسائل الميتافيزيقا والمنطق والسياسة، أما في الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا إلا واحداً، وقد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما عن الاخر، وبذلك يكون أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا وتقريراً وفعلاً.

وسنرى عندما نتحدث عن أفلاطون أن هذا الرأي لا يمكن التسليم به بكل تفضيلاته. وسنرى حقيقة موقف أفلاطون لنرى مدى صحة تفسير سانتهلير.

٣- أحكام القيمة وأحكام الواقع :

أثار سقراط في المحاورات المتقدمة العديد من الأسئلة حول معنى المفاهيم الأخلاقية مثل : "ما العدالة"؟ (الجمهورية)، "ما التقوى"؟ (أوطيفرون)، "ما الشجاعة"؟ (لاخوس وخارميدس)، "ما الفضيلة"؟ (بروتاجوارس).. وكانت الإجابة التي يقدمها الآخرون تخضع لامتحان قاس من جانب سقراط (الجدل السقراطي) كاشفاً ما تنطوي عليه من غموض وعدم اتساق.

والسؤال الذي يمكن أن يثار هنا هو : هل يمكن تعريف المفاهيم الأخلاقية عن طريقة أمور الواقع الفعلية؟. أو بصيغة أخرى: هل هناك علاقة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع؟.

الحقيقة أن سقراط بالرغم من أنه لم يفصل بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، إلا أن النتائج السلبية التي كان ينتهي إليها بعد تساؤلاته قد توحي بتمييز بينهما، وهو تمييز لم يوضع بصورة محددة إلا في العصور الحديثة على يد "هيوم" و "مور".

لقد كان سقراط في كل ما أداره من مناقشات للمفاهيم الأخلاقية مثل الشجاعة أو العدالة يرفض جميع الجهود التي

تحاول تعريف مثل هذه المفاهيم في حدود الواقع المحايدة أخلاقيا، ففي محاورات "بروتاجوراس" و"لاخوس" و "خارميدس" يجد سقراط أمامه تعريفاً للشجاعة بأنها "مواجهة الخطر بثبات"، فيلاحظ أن الإنسان الذي يواجه الأخطار بينما يكون من الحكمة أن يتجنبها هو أحمق أكثر منه بطلاً. والتعميم الذي رسم سقراط طريقه، وإن لم يصل إليه، هو أن المفاهيم الأخلاقية لايمكن تعريفها تعريفا ملائما على أساس مجرد الوقائع التي يمكن ملاحظتها.

والواقع أن جميع النظريات الأخلاقية منذ سقراط هي في حقيقة أمرها محاولات لإيجاد تفسير للعلاقة بين الوقائع والقيم، تأتي النظريات الطبيعية على أساس التوحيد بينهما، بينما تركز النظريات اللاطبيعية على أوجه الاختلاف بينهما. وقد نجح سقراط وهو يسعى لإيجاد الأسس العقلية للأحكام الأخلاقية أن يوجه الانتباه إلى مشكلة البحث عن العلاقات القائمة بين القيم والوقائع، ومن هذه الناحية يعتبر واضع الفلسفة الأخلاقية.

٤- تعريف المفاهيم الأخلاقية :

أشرنا من قليل إلى أن سقراط في محاورات أفلاطون المتقدمة قد أثار بعض المفاهيم الأخلاقية بغرض تحديد معانيها مثل الشجاعة والعدالة والتقوى وغيرها، وكان أرسطو هو أول

من فهم مهمة سقراط على هذا النحو، حيث ذكر أرسطو أن سقراط كان يبحث في الفضائل الخلقية ويسعى من وراء ذلك إلى التوصل إلى المعانى الكلية. كما ينسب إلى سقراط في هذا الصدد أمرين هما الاستدلال الاستقرائي والتعريف الكلي. وهكذا تكون مهمة الأخلاق عند سقراط هى تحديد منهجي بطريق الاستقراء لمفاهيم كلية.

ويرفض بعض الباحثين هذا التأويل الأرسطي لموقف سقراط، فيرى "اميل بريبه" أنّه تأويل غير صحيح، لأن سقراط كان يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى فحص البشر لا المفاهيم وامتحانهم وحملهم على إدراك ماهيتهم، فخارميدس الذي يظنه الناس نموذجاً للموافق العنيف لم يستطيع أمام أسئلة سقراط أن يعرف معنى العفة، واكتشف أنه جاهل بذات نفسه، وكذلك يجهل كل من "لاخيس" و "نيقيادس" معنى الشجاعة وهما الرجلان المقدامان، ويجهل "أوطيفرون" معنى التقوى، وهو التقي الورع. وهكذا يكون قوام طريقة سقراط أن يحمل الناس على معرفة أنفسهم بأنفسهم، وهي مهمة ليست باليسيرة،

ويحقق بذلك شعاره المعروف الذي يعكس كل فلسفته؛ "اعرف نفسك بنفسك".

إن هذا الشعار السقراطي يكشف عن مضمون أخلاقي يتمثل فيما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الإنسان وسلوكه، فمعرفة النفس عند سقراط هي معرفة الخير وتحقيق الفضيلة، ذلك أن من يعرف نفسه يعرف ما يناسبها، أي يعرف الخير الخاص بها. ولما كانت السعادة هي الخير الأقصى الذي يجب أن يتجه إليه الإنسان، كان على الحكيم أن يسعى إلى بلوغها بالفعل وتنظيم حياته. والسعادة التي يقصدها سقراط هنا هي قناعة النفس وطهارتها.

وهكذا لم يكن غرض سقراط في إثارته للمفاهيم الأخلاقية أن يقدم تعريفاً نظريا للأخلاق كما فهم أرسطو، بل كان هدفه عملي بالأصالة لأن هذه المعرفة السقراطية سوف تتحد في النهاية بالفضيلة كما سنعرف بعد قليل.

٥- التوحيد بين الفضيلة والعلم :

الواقع أن نزعة سقراط العقلية هي التى أملت عليه القول بأن فهم طبيعة الخير شرط ضروري لممارسة حياة الفضيلة،

وهذا ما يتجسد في قوله المشهور: "الفضيلة علم والرذيلة جهل"، وكانت حجة سقراط في ذلك أن أحداً لا يفعل الشر حبا في الشر ذاته؛ إذ أن "الخير" الذي يسعى المرء جاهداً في سبيل الحصول عليه لابد أن يظل يلاحقه ويحوم حوله باستمرار. لكن المرء قد يخطيء التقدير فيقبل على الشر ظناً منه بأنه "الخير"، وعندئذ يكون خطؤه الخلقي ناجما عن مجرد نقص في المعرفة أو جهل بطبيعة الخير، ولو أنه عرف الخير على حقيقته لما اتجه إلا إلى فعل الخير، ذلك لأن الخير مرتبط بالسعادة، ويرتبط الشر بالشقاء، ويستحيل على المرء أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر، إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته ويسعى إلى الشر مختارا.

وهكذا يوحد سقراط بين الفضيلة والعلم، وبين الرذيلة والجهل، فمن يعلم الخير يفعله، ومن يعلم الشر يتجنبه. فأساس الشرور إذن هو الجهل وأساس الفضائل هو العلم.

حقيقة إنه لأمر مقيت أن يعرف المرء أن ما يفعله هو شر ولا تمنعه هذه المعرفة من اتيانه، غير أن هذا أمر كثير الوقوع للأسف، فالشرير لا يجهل ما يفعله من سوء، بل على العكس

فإنه قد يعجب بنفسه فيما هو عليه من الرذائل، فهو يشعر تماماً بالخسران، ولكنه يسعى إلى هذا الخسران وهو آسف، إنها هزيمة عقله نفسها هي التي قادته إلى الخطيئة، لأنه إذا كان يجهل ما يفعل فلن يكون مجرماً ولايكون مسئولا أمام الله وأمام الناس، وهكذا يفشل التوحيد بين الفضيلة والعلم. فقد يعلم المرء ولا يعمل، وقد يعمل ضد ما يعلم، والتجربة الواقعية تثبت لنا كل يوم تهافت هذا المبدأ السقراطي.

ويبدو أن سقراط كان يعكس ما يقوم هو بعمله، لأنه فيلسوف ربط العلم بالعمل وطبق مبادىء فلسفته على سلوكه الشخصي، فقد كان ابن النحات والقابلة يهيم في الطرقات حافي القدمين متدثراً بمعطف خشن، يمتنع عن شرب الخمر وعن ارتداء فاخر الثياب، ويأكل ويشرب على قدر حاجته، عادياً في مظهره، لايكاد يشبه السوفسطائيين الذين كانوا يرتدون أفخر الثياب ولا الحكماء السابقين الذين كانوا من ذوي الشأن في مدنهم. ولكنه كان بلا شك أنبل الناس خلقاً، وأبسطهم حياة وأنقاهم سريرة، لا يتقاضى أجراً على تعليمه للشباب رغم فقره، وكان يعلو بنفسه على الخيرات الدينوية ويستخف بالحاجات

والرغبات التي تستعبد غيره من الناس. لقد كان سقراط يتصرف بمقتضى مبادئه، ويتعذر على من يؤرخ له أن يجد في سيرته فجوة تفصل بين تفكيره النظري وسلوكه العملي.

٤- أفلاطون وموقفه الأخلاقي :

١- نظرية المثل والأخلاق :

أثار سقراط - كما عرفنا من قبل - العديد من الأسئلة المتعلقة بالمفاهيم الأخلاقية، ولكنه لم يصل مع محاوريه إلى إجابات محددة بشأنها، فجاء أفلاطون ليبدأ من حيث انتهى أستاذه على وجه نستطيع معه أن ننظر إلى فكر أفلاطون على أنه محاولة للإجابة عن الأسئلة التى طرحها سقراط.

وحاول أفلاطون منذ "محاورة الجمهورية" حتى محاوراته المتأخرة أن يشكل وجهة نظر منظمة عن الطبيعة والله والإنسان واشتق منها مبادئه الأخلاقية، وكانت هذه الوجهة من الميتافيزيقية تقوم على أساس نظريته في الصور أو المثل.

ونجد أفضل صياغة مختصرة عن هذه النظرية في مناقشة أفلاطون للخط المنقسم في أواخر الكتاب الرابع ٧١ من "الجمهورية. فقد قسم أفلاطون موضوعات المعرفة إلى نوعين

أساسين ينقسم كل منهما بدوره إلى نوعين فرعيين يرمز لهما بقسمين غير متساويين على الخط، ويكون التقسيم الرئيسي بين منطقة الموضوعات الحسية المتغيرة ومنطقة الصور المجردة الثابتة.

والمعرفة بالموضوعات الحسية التى تكتسب عن طريق الإدراك الحسي معرفة غير دقيقة وغير يقينية لأنه موضوعات للحس، فهي مثل نهر هيراقليطس في سيلان دائم وتغير مستمر. وعلى عكس ذلك تكون المعرفة بالصور الأزلية معرفة محددة ويمكن البرهنة عليها بطريقة منظمة.

وتنقسم منطقة الموضوعات الحسية إلى قسمين : قسم أدنى، وتضم الأشباح والظلال المنعكسة عن العالم المحسوس والمعرفة التي نحصل عليها هنا يسميها أفلاطون "وهم"، وقسم أعلى ويضم الموضوعات الحسية وتسمى المعرفة بها "الظن".

أما منطقة الصور فتنقسم إلى : الصور الرياضية وتسمى معرفتها بالفكر الاستدلالي والصور الأخلاقية وتسمى معرفتهال تعقل.

وعلى قمة هذا الخط تكون صورة الخير التي يجب تعريف جميع موضوعات المعرفة بالنظر إليها وبعلاقتها بها إذا كان لابد من فهم هذه الموضوعات على وجه ملائم. وهكذا تقوم الأخلاق على أدق أنواع المعرفة وأكثرها صرامة، بل إنها تفوق في ذلك الرياضيات، إلا أنها أيضا أكثر فروع المعرفة صعوبة في تحصيلها. حقيقة أن الرياضيات تبتعد بنا عن الصور المرئية والإدراكات الحسية، إلا أن الفسلفة الخلقية تتطلب جهداً أكثر للتجريد، لأن موضوعات المعرفة الخلقية أقل قابلية للرؤية من الصور الهندسية والإعداد فهي مفاهيم ومبادىء تتحد بشكل مطلق تحت مفهوم الخير الذي يضمها جميعاً.

وكان أفلاطون معجباً بالرياضيات وطريقة التفكير الرياضي، وربما كان ذلك بتأثير الفيثاغوريين، وهو الإعجاب الذي دفعه – فيما يقال – إلى أن يكتب على باب أكاديميته: لا يدخل علينا من لم يكن رياضياً، لذلك نراه في كتاب الجمهورية وغيره من الكتب يقول : بأن الحقائق الرياضية يمكن استنباطها بشكل صارم من بديهيات واضحة بذاتها، ويقدم بذلك نموذجاً رياضياً للمعرفة التى كانت مصدر إلهام من الفلاسفة في ذلك الوقت.

إلا أن أفلاطون لم يلجأ إلى الإجراءات الاستنباطية في مناقشاته للمشكلات الأخلاقية. لأنه ربما لم يشعر بأنه لديه تصوراً مناسبا للخير يمده بالبديهيات التي يستطيع منها أن يستنبط قواعد السلوك، ولكنه يتبع في إجراءته هنا ما أسماه "بالجدل الصاعد" ، وهو عملية تعميم تنشأ خلال الحوار، ويصعد فيها من الحالات الجزئية المتماثلة إلى أعلى رؤية عقلية لبنية الواقع والتي منها يمكن استنباط أحكام جزئية للقيمة، وذلك عن طريق "جدل هابط" واستنباط من المبادىء العامة. وكان أفلاطون يهدف في فلسفته الخلقية إلى أن يعود إلى الطريق المؤدى إلى رؤية الخير.

٢- الخير واللذة وحياة الفضيلة :

لاشك في أن المحاورات الأفلاطونية المبكرة قد غلبت عليها - كما أشرنا - الروح السقراطية التي كانت تميل إلى تقديس الواجبات المتوارثة بوصفها مطلقة. فنجد أفلاطون في محاورة "بروتاجوراس" ينكر أن يكون القانون مجرد تعاقد واتفاق كما كان يرى السوفسطائيون، وذهب إلى الفرد يرتبط بقوانين الدولة برابطة عضوية مثل رابطة أى عضو من

أعضاء الجسم ببقية الجسم. كما نجده في محاورة "جورجياس" يقابل بين حياة التفلسف وحياة اللذة مؤكدا أن غاية الحياة هي الفضيلة أو الخير ، أما حياة اللذة فهي تسعى إلى إشباع كافة اللذات الدنيوية. وليست السعادة في إرضاء هذه اللذات، بل في التمسك بالفضيلة، فمن أتبع أهواءه وانساق إلى إشباع لذاته فهو شقي، لأنه لن يشبعها بل يطلب المزيد على الدوام شأنه في ذلك شأن من يحاول أن يملأ قربة مثقوبة أو شأن من أصابه الجرب فلا ينفك يحك جلده دون جدوى.

ولكن تطور فلسفة أفلاطون ينتهي إلى تطور نظريته في اللذة وذلك بربطها بتحليله لقوى النفس المختلفة، فيقدم أنواعا ثلاثة للذات يرتبط كل نوع بجزء من أجزاء النفس الثلاثة: فهناك اللذات الحسية، وهي التي تتعلق بالنفس الشهوانية، وهناك أهواء تناسب النفس الغضبية. أما اللذات العقلية فهي فقط اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم وهى تناسب النفس العاقلة.

وهكذا نلاحظ أن أفلاطون يؤكد على أن الإنسان مؤلف من جزء حيواني وحشي والاخر على العكس إنساني روحاني، ولابد للأول أن يخضع للثاني الذي يروضه ويهديه. فالعقل في

الإنسان هو القائد الذي ينبغي أن يسيطر على دفة الأمور حتى يسير كل شيء فى طريق الفضيلة والخير، وهو القانون العام للدولة والأشخاص على حد سواء، فينبغى أن يكون الحكم للعقل ما دام هو محل الحكمة وهو المكلف بأن يسهر على النفس بتمامها، ولا ينبغي أن يصغي المرء إلا لصوت العقل، لأن العقل السليم هو صوت الله يخاطب به أنفسنا. والنفس لا تسمو بالمعارف في الدأب على تنمية الفضيلة وحمايتها من الكبرياء واللذات، وحمياتها من الترف الذي يجعلها تجبن عن احتمال المشقات الضرورية، ويجعلها تجزع لقاء الموت. فلا ينبغي أن نؤثر شيئاً على الخير، بل يلزم بأن يقال بأن كل ما على سطح الأرض وما فى باطنها من ذهب لا يستحق أن يوزن بالفضيلة، وإن المرء إذا لم يتشبث بالخير وحده بكل قواه يورد نفسه موارد العار والاحتقار.

وهكذا يصل أفلاطون إلى استنتاج أن البحث عن القيمة يجب أن يبتعد عن الحواس ولذات البدن، ويقتضى ذلك طريقة عقلية وتقشفية في الحياة، وهى تلك الطريقة التي عرضها في "الجمهورية" في وصف تدريب الحواس.

حقيقة أن أفلاطون قد هاجم اللذات وجعل القيادة للعقل على البدن، إلا أنه في "بروتاجوراس" و "المأدبة" لم يعارض اللذة من حيث هي كذلك، بل جعلها جميعاً تحت إشراف العقل وسيطرته، ولكنه يأتي في فيدون وهي التي سبقت يوم إعدام سقراط ليعالج بشكل مباشر سمو النفس على البدن، وهو أمر طبيعي بالنسبة لفيلسوف على وشك الموت. وهنا نجد سقراط - بطل المحاورة - ينكر البدن ولذاته مؤكداً أن الحكيم يتطلع ليحرر نفسه من سجنها البدني.

والواقع أن هذه الأمور المتعلقة بالأمور الأخروية عند سقراط هي ما ركز عليه أفلاطون في المحاورات المتأخرة برؤية أسطورية للعالم الأعلى الأزلي، فيجعل اللذة في محاورة "طيماوس" أكبر باعث على الشر، ويهاجم اللذات البدنية هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه. وربما يعود ذلك إلى فصله الحاد بين النفس والبدن أو بين السرمدي والوقتي، فضلاً عن فلسفته الكونية الصوفية، فهذان الأمران قد أفضيا به إلى نزعة تقشفية متطرفة أكثر مما قال به سقراط أو مارسه.

٣- فضيلة العدالة في الأخلاق والسياسة :

إذا ما ابتعد المرء عن اللذات الحسية وحاول أن يسمو إلى معرفة الخير بمعرفته بعالم المثل، حظي بالفضيلة العليا التي يسميها أفلاطون بفضيلة العدالة.

وتتحق العدالة عند الفرد بتحقيق الفضائل الثلاث التي تناسب قوى النفس الثلاث، وهذه الفضائل الثلاث هي : العفة التي هي فضيلة القوة الشهوانية، والشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية، والحكمة وهي فضيلة القوة العاقلة. ولكن يجب لتحقيق العدالة أن تنتظم هذه الفضائل فيما بينها على صورة تكون فيها القوة الشهوانية خاضعة للقوة الغضبية، وتكون هذه الأخيرة خاضعة للقوة العاقلة، أو بعبارة أخرى يجب أن تكون القوتان الشهوانية والغضبية خاضعتين معاً للعقل الذي يجب أن يقود النفس إلى طريق الخير والفضيلة، فتتحقق بذلك فضيلة العدالة.

وما يقال عن العدالة بالنسبة للفرد يقال بالنسبة للدولة، فإذا كانت العدالة تتحقق في الفرد بسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى، فإنها فى الدولة أيضاً

تتحقق بتولي العقلاء أمور الدولة. والعقلاء في نظر أفلاطون هم الفلاسفة، أو أن يتحول الحكام إلى فلاسفة أي إلى عقلاء يتمسكون بالحكمة والفضيلة.

والواقع أن تصور العدالة عند أفلاطون تصور هندسي ينتهي إلى الاحتفاظ بالتناسب والنظام. ولذلك يمكن تفسير العدالة عند أفلاطون بأنها "نسبة" معينة ينبغي دائماً المحافظة على ثباتها وإلا اختل النظام، وهي نسبة تحدد لكل طبقة مكانها وتحفظ التوازن بحيث لايمكن لطبقة أن تتطلع إلى أن تتبوأ مراكز طبقة أخرى، فلا يجب مثلاً للطبقة المنتجة من الشعب أن تتطلع إلى مراكز القيادة السياسية في الدولة. ومن هنا يمكن أن نتبين مدى عداء أفلاطون لنظام الحكم الديمقراطي الذي كان سائداً في أثينا، وبذلك لاتبدو العدالة مجرد تقيد من قبل الفرد بقوانين بلاده كما كان الأمر في المحاورات السقراطية، بل أصبحت على يد أفلاطون إصلاحاً سياسياً شاملاً.

وفي نهاية وقفتنا القصيرة هذه عند فلسفة أفلاطون الأخلاقية نختم بما بدأنا به حديثنا وهو أن فلسفة أفلاطون

كانت في واقع أمرها محاولة للإجابة على الأسئلة التي طرحها أستاذه سقراط.

٥- نظرية أرسطو الأخلاقية :

١- أرسطو وأفلاطون :

أرسطو تلميذ أفلاطون، درس في أكاديميته سنوات عديدة كان من المتوقع أن تؤثر هذه السنوات في فكر التلميذ فيتابع ماقاله أستاذه في مجالات الطبيعة والسلوك الإنساني، إلا أن الأمر قد جاء مخالفا لهذا التوقع. حقيقة أن أرسطو يستخدم بعض الاصطلاحات الشبيهة بما يستخدمه أفلاطون، كما أنهما يشتركان في بعض المبادىء التي تعبر عن عقلانية الثقافية الهلينية. إلا أن جوانب الاختلاف بينهما كانت في الأمور الأساسية والأكثر جوهرية من تلك التي كانت موضع اتفاق بينهما، على وجه نستطيع معه القول بأن موقف أرسطو من المسائل الأخلاقية يمثل في الواقع مذهباً جديداً يختلف اختلافاً كبيراً عن مذهب أفلاطون.

وإذا شئنا أن نضع أيدينا على موطن من أهم مواطن الاختلاف بين الرجلين وأثر ذلك على تطور الفكر الأخلاقي

الغربي، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن أفلاطون يعد المصدر الأصلي للتقليد الديني والمثالي في هذا المجال، وطوال تاريخ الحضارة الغربية بعد ذلك فإن الأراء الأخلاقية التي وضعت نصب عينيها المصدر الفائق للطبيعة مثل الله والعقل الخالص كأساس للتقييم إنما تعود إلى أفلاطون، بينما كان الفلاسفة الطبيعيون الذين وجدوا مقاييس في حاجات الإنسان الأساسية وميوله وقدراته يسترشدون بأرسطو.

ومما يفسر لنا أسباب اختلاف أرسطو عن أستاذه أفلاطون أن أرسطو كان قد درس في بداية تعلمه البيولوجية والفسيولوجيا ومناهج الملاحظة والتصنيف، وهذا ما جعل موقفه من الإدراك الحسي في اكتساب المعرفة مختلفاً عن موقف أفلاطون، لأن أفلاطون كان ينظر إلى الرياضيات بوصفها نموذجا للمعرفة العملية، بينما صاغ أرسطو نسقه على أساس البيولوجيا مركزاً على أهمية ملاحظة النماذج في الطبيعة الفعلية. وعلى ذلك فإن هدف أفلاطون بالنسبة للأخلاق كان يتمثل في جعل الطبيعة البشرية متفقة مع صورة مثالية، بينما أرسطو يبني مبادئه الأخلاقية وفق متطلبات الطبيعة البشرية.

وهكذا ندرك أن أرسطو كان واقعياً يرى تحقيق الخير الذي يتوخى بحثه ميسور في دنيانا الفعلية، وإذا كان أفلاطون قد استخف بعالم الشهادة وحاول أن يعلو على دنيا الحس، فإن أرسطو كان على العكس يميل إلى الواقع ويتمسك بدنيا التجربة الإنسانية.

٢- السعادة والخير الأقصى :

كتب أرسطو العديد من الكتب في فلسفة الأخلاق، إلا أن كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يعد من أهم هذه الكتب. و"نيقوماخوس" هذا هو ابن أرسطو الذي يقال إنه نسخ الكتاب ونشره، لذلك سمي بهذا الاسم، ويقال إن الكتاب سمي كذلك لأن أرسطو أهداه إلى ابنه نيقوماخوس.

ونتبين في هذا الكتاب أن الأخلاق عند أرسطو علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، ويهتم بتقرير ما ينبغي عمله وما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشرى ويتم تدبيرها على أحسن وجه، لذلك ترتبط الأخلاق بالسياسة عند أرسطو ارتباطاً وثيقاً، ويتفق في ذلك مع أستاذه أفلاطون في أن الدولة قوة تربوية عليا تهيء للفرد ظروف حياته الاجتماعية

والروحية، وتوفر له القدرة على الحياة، فضلاً عن أن السياسة إذا كانت تبحث عن المجتمع الصالح، فإن الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتعده ليكون مواطناً صالحاً قادراً على تحمل مسئولياته السياسية.

* ومعنى ذلك أن الأخلاق إنما تهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. ومن هنا راح أرسطو يبحث عن غاية الحياة، فرأى أن كل موجود بشري لابد أن يهدف إلى تحقيق "خير" ما، فليس هناك عمل أو علم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير معين. ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة أصبح من الضروري أن يبحث عن "الخير الأقصى" الذي هو غاية في ذاته وليس أداة لغاية أبعد منه، وقد وصل أرسطو إلى أن السعادة هي ذلك الخير الأقصى متفقاً في ذلك مع سقراط وأفلاطون. وهذا يعني أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى مثل اللذة والقوة والثروة والحكمة من أجل السعادة، ولكنهم لا يطلبون السعادة من أجل شيء أبعد منها، لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى.

وإذا كانت السعادة هي الغاية التي يهدف إليها إنسان، فإنها سعادة إنسانية أي تتحقق في أعمالنا، ولاتأتينا على صورة هبة أو مكافأة على أعمالنا الفاضلة، وهذا هو مايجمع عليه الناس، إذ أنهم يرون في السعادة شيئا هو أثمن الأشياء وأقيمها.

وإذا كان أرسطو يتحدث هنا عن السعادة الفردية ولا يرى أن من واجب الفرد أن يضحي بمصالحه من أجل مصالح المجموع إلا في حالات غير عادية مثل حالة الحرب، فإن ذلك لايعني أن هناك ضربا من التعارض بين السعادة الفردية وسعادة الجماعة، أو أنه يريد أن يقيم سعادة الفرد على أساس أناني، فأرسطو لم يهمل الجماعة التي ينتمي إليها الفرد وهو يحقق سعادته، فهناك اتساق بين سعادة الفرد وسعادة الجماعة، لأن حاجات الفرد وحاجات الجماعة متفقة بصورة عادية وغير متعارضة.

٣- موقف أرسطو من اللذة :

يتفق أرسطو مع سقراط وأفلاطون على عدم اعتبار اللذة خيرا أقصى، ولكنه لم يقف منها موقف المعارضة والرفض

الذي رأيناه عند أستاذه أفلاطون، فالناس جميعاً في رأيه يطلبون اللذة ويتجنبون الألم، فاللذة ليست شراً، لأنها لو كانت كذلك لكان الألم خيراً، ومن العبث أن نقول عن إنسان إنه سعيد وهو يتألم.

إن اللذة فيما يرى أرسطو طبيعية وتصاحب العمل البشري، لأن المرء يستشعر عادة لذة عند إنجازه لعمل من الأعمال. ومعنى ذلك أن قيمة اللذة مرتبطة بالعمل الذي تصاحبه. ولما كانت الأعمال متفاوتة في الخير والشر، وجب أن يكون للذة أنواع مختلفة؛ فمن اللذات ما هو حقيقي وطبيعي ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذي تقترن به. ولما كانت أسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هو النظر العقلي، فإن أسمى أنواع اللذة هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي.

إن أرسطو لم يجعل من اللذة غاية في ذاتها أوخيراً أقصى لأن من طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة لشيء آخر يجيء بعدها كلذة الراحة التي يراد بها التأهب لمواصلة العمل، ولذة مشاركة الأصدقاء في المآدب

والحفلات بقصد توثيق عرى المودة والإخاء.... إلا أن أرسطو مع ذلك لم يرفض مبدأ اللذة، بل ظلت "القيم الحيوية" عنده قيما أساسية تستند إليها الحياة الخلقية بأسرها، خصوصاً وأن الفكر اليوناني بصورة عامة ظل ينظر إلى كل ما هو طبيعي أو غريزي على أنه حسن أوخير.

٤- مفهوم الفضيلة :

هناك قاعدة عامة تنص على أن أي كائن من الكائنات لايدرك غايته إلا إذا أنجز الوظيفة الموكلة إليه، وتكون إجادته في أداء هذه الوظيفة فضيلة هذا الكائن. ومعنى ذلك أننا يمكن أن ننسب مفهوم الفضيلة إلى أي عضو أوملكة أو شيء من الأشياء مادام يجيد إنجاز ما يقوم به من أعمال؛ ففضيلة العين هي إجادتها للإبصار؛ وفضيلة الحصان هى إجادته للعدو في المسابقات أوالقتال. ومثل هذه الفضائل هي الخيرات بالنسبة لهذه الأعمال. فماذا عسى أن تكون الفضيلة بالنسبة للإنسان؟....

وحد أرسطو – كما أشرنا من قبل – بين الخير الأقصى والسعادة، ويعرف الخير الأقصى بأنه ممارسة القوى الإنسانية لوظائفها وفقاً للفضيلة، كما يرى أن الفضيلة هي مهارة ملائمة لقوة من القوى. بمعنى أن الفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظائفها. ولما كان الإنسان مركباً من جسم ونفس، أي من جزء حيواني وجزء عقلي، فقد ميز أرسطو بين صنفين من الفضائل : الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية. وأعلى مراتب الفضائل عنده هي فضيلة التأمل النظرى، لأنها تسمو إلى مرتبة العلم بالكليات بعكس بقية الفضائل التي تتعلق بأمور جزئية نتوقف على ظروف متعددة.

والفضيلة استعداد خلقي مكتسب وثابت يتولد فيه الفعل الفاضل. وليست الفضيلة استعداداً فطرياً أو طبيعياً، بل يكون اكتسابها عن طريق الإرادة والمران والتعود. وإذا ماتم اكتسابها فإن مزاولتها تقترن عندئذ بالمتعة، لأن المرء المكتسب لها لا يجد صعوبة في مزاولتها. وعلى ذلك فإن الفضيلة لا تكون كذلك إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة، ومن يجد في مزاولتها مشقة أو عناء كان هذا دليلاً

على عدم استعداده لها. فاللذة ترشد إلى الفضيلة وتقترن بها. وهكذا يجد العفيف في ضبط نفسه لذة، ويجد الشجاع في إقدامه لذة، ومثل هذا يقال عن جميع الفضلاء على اختلاف أنواعهم.

ونصل الآن إلى سؤال مهم يتعلق بالطريقة التي نستطيع بها تحديد الفضائل الخلقية، وهنا نجد أرسطو - متميزاً بمنهجه عن غيره من الفلاسفة السابقين عليه - يستعين لشرح وجهة نظره بكثير من التشبيهات من ناحية وبالآراء الشائعة بين الناس من ناحية أخرى. فهو يشبه العقل الفاضل بما يحدث في الصنائع والفنون. فمن الشائع أن الصانع يتفادى الشطط سواء في الزيادة أو النقصان وهو يقوم بعمل مصنوعاته، ويحدد الأطباء الصحة بأنها نسبة ثابتة للقوى المتضادة - الحارة والباردة التي تؤثر على الجسم، كما أن النحات والمهندس المعماري ينشدان النسب الصحيحة في أعمالهما دون مبالغة أو تقصير.

وهكذا أيضاً يكون مضمون الفضيلة عند أرسطو، فهي تقتضي الأخذ بالوسط الذهبي. فتكون الفضيلة وسطاً بين طرفين كلاهما رذيلة -- الإفراط والتفريط. فالشجاعة وسط بين التهور

والجبن، والكرم وسط بين الإسراف والتقتير، والاعتداد بالنفس وسط بين الغرور والمسكنة، والتواضع وسط بين الخجل وانعدم الحياء، والدعابة وسط بين المجون والفظاظة... وهكذا.

ولا يعني الأخذ بالوسط أن تكون وسطاً حسابيا على مسافة واحدة من الطرفين المرذولين، بل هي وسط اعتباري يتغير بتغير المضمون والأشخاص والظروف، ويكون العقل وحده هو الذي يعيّن هذا الوسط عندما يراعي تلك الملابسات. فما يعد كرما عند الفقير لايعد كذلك عند الغني، ويكون الكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقتير، بل إن هناك بعض الأفعال والانفعال مما ليس له وسط مثل فضيلة الصدق.

وهكذا أراد أرسطو في تفسيره للفضيلة أن يقف موقفاً بين هؤلاء الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين أتباع اللذة الذين يرون الفضيلة في إشباع اللذة. فضلاً عن الدور الذي يلعبه العقل عند أرسطو، للتعرف على الفضائل الأخلاقية بتحديد الوسط العدل لها.

وثمة نقطة مهمة تتعلق بموقف أرسطو من الفضيلة والأخلاق بوجه عام. وهي أن أرسطو يرى أن الأخلاق ليست

ممكنة لكل الناس، بل للأغنياء فقط، فتعلم الفضيلة والأخلاق تعلم أرستقراطي، لأنه ليس هو وعظ أو إرشاد للجمهور، بل هو دعوة لأهل المواهب إلى التفكير والتأمل. بل إن ارسطو يرى أكثر من ذلك أن الفضيلة لا يكتب لها تمام التحقيق إلا لدى الطبقات الميسورة. ومعني ذلك أن الفضيلة عند أرسطو امتياز لتلك الطبقة الممتازة التي يخاطبها في مجتمعه، والأخلاق التي يقدمها إنما هي أخلاق المواطن الأثيني الحر الذي توفرت له كل الإمكانيات للحياة الراقية. فمن المتعذر فيما يرى أرسطو أن يأتي الفقير كريم الأفعال لأن كثيراً منها إنما يعتمد على الأصدقاء والمال والنفوذ السياسي، ولايملك الفقير أن يكون كريماً. فليس في وسعه أن ينفق عن سعة، ولو حاول ذلك لكان غبيا أحمق.

إن هذا الموقف قد يثير العديد من الاراء المتناقضة، ولكننا هنا سنكتفي بأن نسأل: هل كان فيلسوف الواقعية القديمة واقعياً هنا ؟. هل يمكن أن ننظر إلى الأخلاق مثل هذه النظرة الأرستقراطية ؟!.

الفصل الثالث

الأخلاق في العصر الهلينستي والعصور الوسطى

١ـ العصر الهلينستي وأهم مدارسه الأخلاقية :

١- الخصائص العامة للعصر الهلينستي.
٢- أثر سقراط على المدارس الأخلاقية في العصر الهلينستي.

٢ـ المدرسة الأبيقورية :

٣ـ المدرسة الرواقية :

١- أهمية المدرسة الرواقية وتطورها.
٢- مفهوم الفضيلة والسعادة عند الراوقية.
٣- الواجب والضرورة.
٤- وحدة الجنس البشري وفكرة العالمية.

٤- الأفلاطونية المحدثة :

١- التعريف بالأفلاطونية المحدثة.
٢- ظروف نشأة الأفلاطونية المحدثة وأساس مُوقفها الأخلاقي.
٣- الأقانيم الثلاثة ومفهوما الخير والشر.
٤- الفضيلة والتطهير.
٥- الأخلاق في العصور الوسطى.

١- العصر الهلينستي وأهم مدارسه الأخلاقية :

(أ) الخصائص العامة للعصر الهلينستي :

توفي الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ق.م ، وبدأت بموته مرحلة تاريخية متميزة أطلق عليها المؤرخون اسم "العصر الهلينستي" وهو عصر استمر تاريخياً لثلاثة قرون وإن امتد تأثيره في الحضارة الغربية إلى القرن الثالث الميلادى.

وبعد موت الإسكندر بعام واحد - أي في عام ٣٢٢ق.م توفي أرسطو الذي بلغ الفكر اليوناني على يده أعلى ذروته، وبموت الرجلين فقدت بلاد اليونان قوتها الفكرية وقوتها السياسية، حيث اقتسم قادة جيوش الإسكندر امبراطوريته، فآلت آسيا إلى حكم سليوكوس، وكانت مدينة أنطاكية هي العاصمة معظم الوقت نظراً للقلاقل والحروب. وصارت اليونان ومقدونيا من نصيب انتيجونس وهو من أنصار فلسفة أرسطو وأحد خلفائه في المدرسة، وهو الذي ساعد على إنشاء مكتبة الاسكندرية وتنظيمها. أما مصر، فقد تولى حكمها بطليموس وأسرته من بعده، وكانت الاسكندرية في عهد البطالمة منارة

للفكر والثقافة فى بداية العصر الهلينستي، وإن ظلت أثينا رغم كل الاضطرابات السياسية هي مركز الفلسفة.

وإذا كان اليونانيون في العصر الهليني قد نظروا إلى أنفسهم نظرة السادة على غيرهم من شعوب الأرض كما ذهب إلى ذلك أفلاطون وأرسطو، فإن حروب الاسكندر وفتوحاته الضخمة قد اقترنت بإزالة الفوارق الجنسية بين الشعوب ومزج الثقافات الشرقية المختلفة، فانتشرت الثقافة اليونانية في بلاد الشرق، كما عرفت الثقافات الشرقية طريقها إلى بلاد اليونان، فاختلط النظر العقلي اليوناني بالفكر الديني الشرقي ونشأ عن هذا الامتزاج ما سمي بالروح الهلينستية.

ولعل إقدام الاسكندر على الزواج من أميرة فارسية وإكراه قادة جيوشه المقدونيين على الاقتران بزوجات فارسيات كان دليلاً عملياً على وحدة الجنس البشري وتسفيهاً للعصبية اليونانية، وكان لهذا أثره الواضح على الفكر الفلسفي والأخلاقي في ذلك العصر.

وقد شهدت بدايات العصر الهلينستي ازدهاراً في بعض جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية، والتقت بعض الصناعات والفنون وخاصة في الاسكندرية التي نعمت بقدر أكبر من الأمن الداخلي والاستقرار السياسي لابتعادها عن الحروب الدائرة في آسيا وبلاد اليونان، وظهرت شخصيات علمية مهمة في هذه الفترة أمثال اقليدس الرياضي، وأرشميدس عالم الميكانيكا، وأرسطرخوس الفلكي، والجغرافي إراتوستين، وكان أميناً لمكتبة الاسكندرية، ونشطت مدرسة للطب في الاسكندرية، غير أن هذا التقدم لم يكتب له التواصل والاستمرار نظراً لعدم الاستقرار السياسي وخاصة في العصر الروماني في القرن الأول الميلادي وما تميزت به الامبراطورية الرومانية من طغيان قياصرتها وعدم اهتمامها بالأمور الفكرية مما أدى إلى انكماش الحركة الفكرية وتدني مستوى التفكير العلمي والفلسفي.

ونستطيع أن نقول بوجه عام إن العصر الهلينستي تميز بانعدام الأمن، وغارة الجيوش والتمرد على الأفراد الذين يرعون أهل العلم، والثورة على الأغنياء لاغتصاب ملكهم، وهذا ما أدى إلى تدهور حركة الفكر. ومال الناس إلى

الانسحاب من دنيا الشئون العامة والابتعاد عن الفوضى، وقويت نزعة انتشار السخط الاجتماعي مقترنا بخوف من متاعب الثورات وانخفاض مستوى المعيشة وانتشار التنجيم بين الملوك وعامة الناس، بل بين بعض الفلاسفة بالمثل.

وقد انعكس هذا كله على فلاسفة العصر، فانصرفوا عن التفكير في الوجود إلى البحث في سلوك الإنسان، وتطلعوا إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية والتماس هدوء البال، دون التطلع إلى التمتع بالسعادة الإيجابية.

وكان من أهم خصائص هذا العصر الذاتية المسرفة التي اختفت فيها الروح العلمية وتلاشت في غمرتها الرغبة في طلب الحقيقة لذاتها، وقد ترتب على ذلك ضيق النظرة إلى الأمور والافتقار إلى الأصالة، وتفشي نزعة الشك التي قادت إلى إنكار العلم والمعرفة والفلسفة.

أما فيما يختص بالأخلاق، فإنه في بداية هذا العصر بدأ اهتمام الفلاسفة الأخلاقيين، يتغير، فتحل الأخلاق العملية محل الأخلاق النظرية، وهو تغير ظل قائما حتى القرن السابع عشر. لذلك فإننا لانكاد نجد طوال

تلك القرون شيئاً يذكر عن توضيح معاني المفاهيم الأخلاقية، بينما نجد من ناحية أخرى تصورات جديدة لأهداف الحياة الإنسانية وقواعد جديدة للسلوك البشري، فما قدمته المدارس الفلسفية للشكاك والرواقية والأبيقورية والأفلوطونية المحدثة، وهي المدارس التي تؤلف النغمة الأخلاقية للفكر الهلينستي والروماني، إنما هو شيء أقرب إلى التعليم الديني منه إلى البحث العلمي، وهذا الأمر قد مهد الطريق بعد ذلك لتصورات المسيحية. ففي هذا العصر كان التصور الذي شاع عن الفلسفة أنها اتجاه إلى عدم الاكتراث بالمصائب مطبقاً بصورة دقيقة، وهو تصور لا نكاد نلتمس فيه تمييزاً بين الفلسفة والاتجاه العام للدين المسيحي.

(ب) أثر سقراط على المدارس الأخلاقية في العصر الهلينستي :

ترك سقراط أثراً واضحاً على جميع المدارس الأخلاقية التي ظهرت بعده وطورت أفكاره مما يدل على إمكانيات الفكر السقراطي وخصوبة الحياة الأخلاقية التي عاشها هذا الفيلسوف.

ويمثل أفلاطون (وأرسطو من خلال أفلاطون) التأثير الكامل للأفكار السقراطية، إلا أن الراواقية والأبيقورية والشكاك إنما يدينون لسقراط بمبادئهم الرئيسية.

وكان "أرستبوس القوريناني، مات ٣٦٦ق.م" (نسبة إلى قورينه ببرقة - ليبيا الآن) تلميذا لسقراط قد أسس المدرسة القورينائية التي انطلقت من مبدأ بسيط للسعادة وهو أن اللذة هي وحدها الخير، واللذة هنا هي اللذة العاجلة، لذة اللحظة الحاضرة. وبالتالي فإن كل ما عاق ارواءها شر محض. وبذلك تكون الحياة الخيرة هي تلك التى تنطوي على أكبر قدر من أقوى إحساس ممكن للذة.

كما أسس "انتستينز" (مات ٣٦٨ق.م) - وهو تلميذ أخر لسقراط - المدرسة الكلبية، على أساس مبدأ معارض تماماً لمبدأ أرستبوس، وهو أن الحياة الخيرة هي حياة عدم الاكتراث بكل من اللذة والألم، هو جوهر الفضيلة التي هي السعادة، ويتحقق ذلك بالتجرد عن الرغبات والتحرر من المطالب، ونفروا من الملكية حتى جعلوا التخلي عن الممتلكات الشخصية شرطاً للانضمام إلى جماعتهم، وحملوا العصي في أيديهم والجراب

علـى ظهورهـم وراحـوا يتسـولون قـوت يومهـم. وقـد رفـض الكلبيـون – ويعـد "ديوجيـن" أحـد المجدديـن منهـم – الوسـائل المريحـة للحضـارة، فعاشـوا منعزليـن في الغابـات كمـا تعيـش الكـلاب، لذلـك سموا أنفسهم بـالكلبيين بحسـب أحـد التفسـيرات المشهورة لاسمهم.

وفـي العصـر الهلينسـتي، تطـورت القورينائيـة إلـى الأبيقورية، كمـا تـطـور الكلبيـة إلـى الرواقيـة كمـا سنعرف بعد قليل.

وبعـد مـوت أرسـطو ابتـدع "بـيرون الأيلـي" (مـات ٢٧٥ق.م) فلسفة الشـك متـأثراً فـي ذلـك بالسوفسـطائيين وبسقراط في نقده للمعتقـدات التـي كـانت شـائعة ومتعـارف عليهـا فـي زمانـه. ووفقـاً لمـا يقولـه الشـكاك، فـإن جميـع الأحكـام سواء كـانت أحكامـاً عـن الواقـع أوأحكامـاً عـن القيمـة لا يمكـن البرهنـة عليهـا بصـورة ملائمـة، لأن كـل قضيـة تحتمـل السلب والإيجـاب بقـوة متعادلـة، فيسـتطيع المـرء أن يثبـت القضيـة بأدلـة ويسـتطيع أيضـاً أن ينفيهـا بأدلـة مماثلـة

في القوة للأدلة الأولى. ومن هنا يأتي الموقف الفلسفي الحقيقي الذي يجب على المرء أن يقفه من أفعال الآخرين وهو الحياد التام، أي يتوقف عن إصدار أي حكم سلبي أو إيجابا، أما عن أفعال الخاصة فيجب الحذر فيها إلى أقصى حد، فليست هناك حقيقة يمكن أن يدعي الإنسان أنه قادر على الوصول إليها، وهنا نصل إلى حال اللامبالاة تحقيقا لراحة النفس وطمأنينتها.

وفي القرن الثاني قبل الميلاد تبنى قادة أكاديمية أفلاطون أرسيسلبوس وكاردنياس المذهب الشكي، وطبق كاردنياس نظرية في الاحتمال طبقها على الأحكام الخلقية. خلال هذه الفترات استمرت المدرسة المشائية الأرسطية في التقاليد الأرسطية حتى اندمجت في النهاية في المذهب الرواقي.

وسنقف الآن قليلاً عند أهم المدارس في العصر الهلينستي حتى نتبين بشيء من الوضوح خصائص هذا العصر وطبيعة الفكر الأخلاقي الذي ساد في تلك الفترة

٢- المدرسة الأبيقورية :

إذا كانت المدرسة الأبيقورية امتداداً للمدرسة القورينائية التي نادت باللذة العاجلة كخير أسمي، وقدمت بذلك مذهباً متطرفا في اللذة، فإن أبيقور (مات ٢٧٠ق.م) - وإن كان قد أخذ باللذة خيراً أسمى - قد أدخل تعديلات كبيرة على ما ذهب إليه ارستبوس قبل ذلك بقرن من الزمان على صورة أصبح فيه مذهب اللذة على يد أبيقور مذهباً معتدلاً إلى حد كبير.

وقد أقام أبيقور موقفه الأخلاقي على النزعة المادية الذرية التي قال بها الفيلسوف "ديمقريطس" (مات ٣٧٠ ق.م)، ولكنه أدخل عليها تعديلاً مهماً يتعلق بمبدأ اللاحتمية التي لابد من التسليم بها في نظر أبيقور حتى يكون هناك تبرير لحرية الإرادة الإنسانية، فرأى أن حركة الذرات في الخلاء وخاصة تلك الذرات التي تشكل الجسم الإنساني والنفس الإنسانية على وجه أخص تتعرض لظروف مصادفة يترتب عليها انحرافها عن مسالكها العادية، وهو انحراف يحدث فجأة وبلا توقع بصورة لا يمكن التكهن بها. وقد استنتج أبيقور من ذلك عدم

إمكان التنبؤ بالأفعال الانسانية. واعتقد أنه بذلك أمكنه تعليل حرية الإرادة.

وقد حرص أبيقور على هذا التعليل لأنه افترض أن حرية اختيار الفعل لا يتفق مع المبدأ الحتمي القائل بأن جميع الأحداث إنما هي نتائج لأسباب تسبقها، وبذلك تكون حرية الإرادة شرطاً لقيام الحياة الاخلاقية.

إلا أن التطابق بين الحرية والصدفة البحتة قد يؤدي إلى ان يكون الشخص الذي يتصرف على هواه أكثر حرية من الشخص العاقل الذي يتصرف وفق مبادىء محددة، ومثل هذه النتيجة تتناقض ورؤية أبيقور للحياة الأخلاقية، ذلك أن الاختلاف الرئيسي بين أبيقور وسابقيه من القورينائيين يكمن في اقتناعه بأن المرء يستطيع باستخدام العقل أن يخطط حياته ويضحي باللذات الوقتية من أجل منفعة أطول كما سنعرف بعد قليل.

وقد أقر أبيقور – متفقاً مع فلسفة أرستبوس – باللذة بوصفها الخير الأسمى وبالألم بوصفه الشر الأقصى، وذهب الى أن الفضيلة ليس لها قيمة في ذاتها، بل قيمتها في اللذات

التي تقترن بها، كما اقر باللذة الحسية لأن الإنسان يطلبها منساقا إليها بفطرته، فكل لذة خير اذا لم تقترن بألم، بل إن الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه.

إلا أن أبيقور رأى أن بعض اللذات يدوم أطول من البعض الأخر، وبعضها يتطلب جهداً وعناء أكثر من بعضها الاخر، لذلك نراه يفضل اللذات الروحية والعقلية على لذات الحس، لأن لذات الحس قصيرة الأمد، أما لذات الروح فهي أبقي وأدوم. ففي وسع العقل أن يخفف من حدة الألم الجسماني بتذكر المتعة الماضية أو توقع المتعة المقبلة. وبذلك يعترف أبيقور بدور الوجدان الناشئ عن تذكر الماضي وتوقع المستقبل في التفرقة بين اللذات.

وإذا كان "أرستبوس" قد طالب بعدم التقيد بالمستقبل وطالب بالتحرر من عبوديته، فإن أبيقور يرى أن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر، ومع ذلك فإنه رأى أن لذة العقل هي التفكير في لذة الحس، وأنه لا يتصور الخير بعيداً عن لذة الذوق والسمع والبصر، فلذات الحس المباحة ليست ممنوعة ولا تكون مدعاة للنفور والاحتقار.

ومع ذلك فإن الأبيقورية رغم إعلانها من شأن اللذات الحسية؛ إلا أنها نزعت إلى التصور السلبي للمتع واللذات، فأعظم خير عندها هو انعدام الألم، وأفضل حياة هي تلك التي يتحرر فيها المرء من أقصى حد من الحاجة والشقاء واضطراب الانفعال الطاغي.

وتعد هذه النقطة الأخيرة وهي تجنب الانفعالات القوية من النقاط المميزة للمذهب الأبيقوري، فبينما كان القورينائيون وينشدون اللذات العنيفة، فإن الأبيقوريين كانوا يتجنبونها بوصفها لذة مكدرة قصيرة الأمد، ثمنها باهظ من حيث ما يستتبعها من رد فعل أليم.

لذلك لابد من التمييز بين اللذات الطبيعية وهي تلك اللذات المعتدلة والصحية، وبين الإشباع غير الطبيعي للشره والشهوة، وإذا ما فعلنا ذلك وصلنا إلى حالة السكينة أو الطمأنينة أو "الأتراكسيا"، وهي حالة لطيفة في البدن اعتبرها أبيقور تفسيراً سيكولوجياً للذة، فيشعر المرء هنا بتوازن باطني مقترن بهدوء البال.

وهكذا قدم أبيقور طريقة مثالية للحياة وهو الوجود الهادىء الخالي من أسباب القلق والاضطراب والمخاوف بأنواعها، وتتمثل هذه الطريقة في الاعتدال في الشهوات ورعاية العقل والمحادثة بين الأصدقاء، وهذا ما كان يعيشه أبيقور ويعلمه في حديقته المشهورة التي كان يجتمع فيها مع تلاميذه وأصدقائه.

ولتحقيق هذه الطمأنينة السلبية ينصح أبيقور أتباعه بالانسحاب من الحياة العامة خوفا من تكاثر الأعداء الحاقدين، والابتعاد عن السياسة، وتجنب وجود النشاط تفادياً للانفعالات العنيفة، وعدم الزواج وإنجاب الأطفال لما يقترن بذلك من قلق ومسئولية. فأي حياة تلك التي يريدها أبيقور؟! أليس هذا كله يقف في تعارض صرح مع منطق الحياة نفسها بما تتطلبه من عمل وجد وصراع وحركة؟!...

ولعل من الغريب حقاً أن يكون الداعية إلى اللذات الحسية والعقلية زاهداً في متع الدنيا وزينتها، فتوفير الأمن الباطني والابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب يقتضي في النهاية تجنب اللذات المحمومة

والدخول إلى حياة الزهد والحرمان. ولعل هذا ما دفع أبيقور إلى أن يعيش على الخبز الجاف يضيف إليه أيام المواسم قليلا من الجبن، ويجاهر بأن التماس الثروة والجاه ونحوهما حماقة ويحتقر لذات الترف هربا مما ينشأ عنها من متاعب، ويعترف بأنه ينتشي بلذة الجسد حين يعيش على الخبز والماء، ويكتب ذات مرة لصديق له قائلا : أرسل إلى قطعة من الجبن المحفوظ حتى يتسنى لي أن أقيم بها مأدبة حين أريد. وكان يعاني طوال حياته مرارة المرض. ولكنه تحمل ذلك في شجاعة ورباطة جأش. وكان أول طالب الإنسان بأن يكون سعيدا وهو يكابد آلام الفقر والحرمان.! أليس هذا موقف غريب يستحق التأمل؟!.

بقي مذهب أبيقور بعد موت صاحبه لعدة قرون، وإن قل شأنه طوال هذه الفترة. فبعد ما يقرب من قرنين من موت أبيقور أحيا الأبيقورية في روما الشاعر "لوكريتيوس" (مات ٥٥ق.م) الذي صاغ مذهب أستاذه شعرا في قصيدته المهمة "في طبيعة الأشياء". وقد ساعد ذلك على انتشار الأبيقورية بين الطبقات الأرستقراطية.

وفي مطلع العصر الحديث عمل بعض المفكرين وخاصة "جاسندي" (مات ١٦٥٥) على إحياء المذهب الأبيقوري. وقد تردد صدى المذهب الأبيقوري في أواخر القرن الثامن عشر عند بعض الفلاسفة الفرنسيين ثم في القرن التاسع عشر عند أصحاب مذهب المنفعة العامة في إنجلترا.

٣- المدرسة الرواقية :

١- أهمية المدرسة الراوقية وتطورها :

تعد المدرسة الرواقية أكبر انجاز عقلي في الثقافة الهلينستية والرومانية حيث قدمت إطاراً أخلاقياً ازدهر فيه التأمل الميتافيزيقي والعلم الطبيعي وعلم النفس والفكر الاجتماعي بصورة تجعل منها نمطاً فلسفياً فريداً في ذلك العصر يمكن النظر إليه على أنه نمط فلسفي كبير شبيه بغيره من التقاليد الفلسفية التي سبقته.

والجدير بالملاحظة الأولية هنا أن أكثر الفلاسفة الرواقيين لم يكونوا أثينيين ولا حتى من بلاد اليونان فقد كان "زينون" (مات ٢٦٤ق.م) مؤسس المدرسة – قبرصيا

من أصل فينيقي، وكان "كريسبوس" (مات ٢٠٤ق.م) صقليا..وهكذا، ولعل هذا ما يفسر عدم اهتمامهم بسياسة استقلال المدن اليونانية التي دافع عنها أفلاطون وأرسطو وتأييدهم لحكام الممالك الكبرى، وهو الأمر الذي جعل هؤلاء الحكام يقربون الرواقيين منهم ويعتنقون مذاهبهم إلا أنهم وجدوا في التعاليم الرواقية قوة معنوية وتأييداً لهم وتأثيراً على رعاياهم لا يمكن إغفاله، وهذا ما حدا ببعض المؤرخين إلى القول بأن جميع الملوك الكبار الذين ظهروا في الأجيال التي تلت زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقيين. ولعل خطورة أثر التعاليم الرواقية في الحياة السياسية هوما جعل "انتيجونوس جوناتوس" خليفة الإسكندر على مقدونيا وبلاد اليونان، ومؤسس أسرة الانتيجونيدس، يعجب بزينون ويأمر ببناء قبر له من السيراميك بعد موته.

وقد تطورت الرواقية كأي تقليد فلسفي كبير خلال مراحل عديدة شملت تنوعاً في الآراء والمعتقدات المحددة. ويميز المؤرخون بوجه عام بين ثلاثة مراحل أساسية لهذا التطور :

(أ) الرواقية المتقدمة : سميت كذلك نسبة إلى الرواق الذي كان يتعلم فيه الرواقيون الأول. وأهم شخصيات هذه المرحلة "زينون" و "كليانتس" و"كريسبوس". و قد قدم "كريسبوس" المساهمات الجوهرية في المنطق الرواقي ونظرية المعرفة. وكانت تعاليم هذه المرحلة قريبة من المدرسة الكلبية، وقد تبلورت في هذه المرحلة معظم الأراء الرواقية.

(ب) الرواقية الوسطية : ويمثلها "بانايتيوس" و "بوسيدونيوس" (مات ٥١ق.م). ومن هذه المرحلة نقلت الرواقية إلى روما وما تشكلت لتلائم الاهتمام السياسي للرومان، وذلك بتعديل فرديتها المتطرفة والتركيز على أهمية الواجبات الاجتماعية.

(جـ) الرواقية المتأخرة : ويمثلها "سنكا" (مات ٦٥ق.م)، والعبد ابكتيتوس (مات ١٣٠م)، والامبراطور ماركوس أوريليوس (مات ١٨٠م)، ويمكن اعتبار شيشرون من بين ممثلي هذا الاتجاه، مع أنه لم يسلم إلا بأجزاء من التعاليم الرواقية. وفي هذه المرحلة تم تطوير بعض التعاليم الرواقية وخاصة فكرة المدينة العالمية.

وسنقف الآن قليلاً لنعرض عرضا سريعاً لأهم الآراء الأخلاقية عن الاتجاه الرواقي بوجه عام.

٢- مفهوم الفضيلة والسعادة الرواقية :

اتفق الرواقيون مع أسلافهم الكلبيين في القول بالانسحاب من الحياة العامة ليكون المرء بعيداً عن وسائل الراحة المادية والبدع الاجتماعية، وأراء الأخرين وأفكارهم، وذلك لبلوغ الهدف الأخلاقى عندهم وهو شعور الإنسان باللامبالاة أو بلادة الشعور أو "الأباثيا"، وهي حالة عدم الاكتراث باللذة أو الألم. وهذه هي السعادة التي كانوا ينشدونها.

وتقوم التعاليم الرواقية على أساس المبدأ المشهور عندهم:"العيش وفقا للطبيعة". فبالعيش وفق الطبيعة تتحقق الفضيلة ويتم الخضوع للقانون الكلي الذي يسري على كل شيء في الوجود. والمقصود بالطبيعة هنا هو العقل، لأنه هو الطبيعة التي تميز الإنسان، فينبغي على الإنسان أن يعيش "وفقا للطبيعة، وبالتالي لمبادىء السلوك العقلي".

ومن هنا احتقرت الرواقية الأهواء واللذات واعتبرتها مخالفة لمنطق العقل، أي مخالفة لطبيعة الإنسان، وطالبوا باستئصالها وإبادتها ما أمكن ذلك، وهذا هو "اباثيا" الرواقية، فالحياة حرب يشنها العقل ضد الشهوات والأهواء ومحوها من الوجود. وبذلك تنتهي الأخلاق الرواقية إلى مذهب موغل في الزهد والتقشف تحقيقا لنوع من السعادة السلبية التي اعتبرتها الغاية القصوى للحياة.

وأكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها هي الخير والرذيلة هي وحدها الشر، وكل ما عدا ذلك يعتبر على الحياد، وبذلك يخرج عن نطاق الشر الفقر والمرض والألم والموت، كما يستبعد من الخيرات الثراء والصحة واللذة والحياة وغيرها. بل

إنهم رأوا أن الإنسان إذا انتحر لما قضى على شئ ذي قيمة! ولا ندري كيف يتفق ذلك مع إشادتهم بالشجاعة واعتقادهم في تنظيم العالم في ضوء العناية الإلهية.

إن الإنسان في نظرهم إما أن يكون فاضلاً أو غير فاضل، لأن الفضيلة كل لا يتجزأ، فإما أن توجد أو لاتوجد، وإن وجدت لا تكون ناقصة ولا تقبل التغير، وهكذا ينقسم الناس إلى فضلاء وحمقى.

وتقوم الفضيلة في الإرادة التي تنصاع لحكم العقل، فكل خير أو شر في حياة الإنسان يكون مرهونا بإرادته، قد ينزل به الفقر ولايمنعه هذا من أن يظل فاضلا، وقد يعاقب بالإعدام ولكنه يستطيع أن يموت شريفاً كما حدث مع سقراط، إذ لاسلطان لأحد على الإنسان إلا في الأمور الظاهرية، أما التزام الفضيلة أو العدل عنها فمرجعه إلى إرادة الإنسان، وحريته الباطنية موفورة له تماماً طالماً وفق في تحرير نفسه من قيود جسمه، ولا يتيسر هذا إلا بقمع الشهوات وإماتة الأهواء.

٣- الواجب والضرورة :

اكتسب مفهوم الواجب عند الرواقيين مكاناً رئيسياً في الأخلاق بوصفه أمراً مناسباً للقواعد الأخلاقية. وتعد فكرة

الواجب التي أدخلها الرواقيون فكرة جديدة في التفكير الأخلاقي اليوناني، وقد أدت هذه الفكرة إلى تحويل الأخلاق من مبحث يتركز حول الخير إلى مبحث يتركز حول الواجب، وفي هذه الفكرة تعد الفضيلة أو الحياة الفاضلة إطاعة للقانون، والحياة الخيرة التي ينبغي على كل حكيم أن يسعى إلى أن يحياها هي تلك التي يتحدد بها واجب الإنسان على أساس قانون الطبيعة أو النظام العقلي للكون أو العقل الكلي بحسب الاصطلاح الرواقي، هذا القانون الكوني للعقل الكلي هو الذي يحدد لكل فرد مكانه في نظام الأشياء، يوفره الواجب والالتزامات التي تتمشي مع هذا المركز المحدد. وكان قوام الحكمة عند الرواقيين هو اعتراف المرء بهذه المكانة المحددة له وما يرتبط بها من واجبات وبالتالي العيش في انسجام مع الطبيعة أي مع العقل الكلي.

ويرى الرواقيون أن كل ما يحدث في الكون يحدث وفقاً لضرورة منطقية لايباح فيها أي استثناء، وبذلك يكون الإنسان خاضعاً لهذه الضرورة أو القدر، وعلى ذلك فإن قبول ما تأتينا به الحياة هو أمر لا مفر لنا منه، وهو في الوقت ذاته مظهر من مظاهر الحكمة.

وإذا كان ما يصدر عنا إنما يصدر بصورة قدرية أو جبرية، ألا تكون للالتزامات التي يفرضها الواجب طابع تعسفي أو تسلطي محض؟، وهنا راح الرواقيون يحلون هذا الإشكال، فرأوا أن الإنسان لايمكنه التحكم في قدره إلا إذا أذعن له، وهو مبدأ يتعارض بوضوح مع تأكيدهم على العقلانية والتحكم الذاتي. وقد بحثوا عن وسيلة للتوفيق بين الجبرية المتطرفة من جهة والحرية والمسئولية الأخلاقية من جهة أخرى، وذلك عن طريق التمييز الأرسطي بين العلة الخارجية والعلة الداخلية، ورأوا أن الإنسان الحر هو الذي يتمكن - في فهمه لضرورة ما يحل به - من التسليم بهذه الضرورة، وبالتالي يكون قد اختارها بحريته، وسنرى أن هذا الرأي سيتردد صداه في العصر الحديث عند هيجل في تعريفه للحرية بأنها التعرف على الضرورة.

فلكي نستشعر الحرية لابد لنا في نظر الرواقيين أن نستسلم للضرورة ونرضي بالقدر وكأننا قد اخترناه بحريتنا، وفي ذلك يقول "ابكتيتوس": طالما أرى بوضوح ما ينبغي على أتباعه فإني أختار دائماً وهذا هو معنى الحياة وفقاً للطبيعة، لأن

الله نفسه قد جعلني أختار هذه الطريقة، فإذا علمت أنه من المقدر على أن أكون الآن مريضاً فسوف أتجه بنفسي نحو المرض.

فما أشبه الإنسان عند الرواقيين بممثل يؤدي الدور الذي حدده له القدر، فقد يكون عظيماً أو فقيراً أو مريضاً أو سليماً أو شقياً أوسعيدا، فما عليه إلا أن يؤدى الدور ويقبله أياً كانت الأحوال فعلينا أن نحسن أداء الدور،أما اختياره فليس من شأننا!.

٤- وحدة الجنس البشري وفكرة العالمية :

إن الحياة وفقاً للطبيعة يعني الحياة وفقاً للعقل، وهو القانون الذي يسري على الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء، ويقضي بترابط الموجودات بعضها بالبعض الآخر ارتباطاً ضرورياً بحيث يكون لأتفه الأشياء قيمة بالنسبة للكل. وقد ترتب على ذلك عند الرواقيين قولهم بوحدة الوجود ووحدة الجنس البشري والأخوة الإنسانية أو العالمية، حيث يكون كل الناس متمتعين بحقوق متساوية وعليهم مسئوليات متساوية. وهذه هي الفكرة التي استوعبتها المسيحية بعد ذلك في تصورها

عن "مدينة الله" كما كانت هي الفكرة التي جعلها "كانت" في العصر الحديث حجر الزاوية لنسقه الأخلاقي.

وعلى أساس هذه الفكرة نادى "سنكا" بحسن معاملة الرقيق والحث على عتقه، ولكنه رغم تلك الأخوة العالمية التي يقول بها، لم يقل بإلغاء نظام الرق. ويبدو أن الرواقيين كانوا ينظرون إلى نظام الرق على أنه نظام طبيعي وأمر مقدر لامفر منه.

وإذا كان الرواقيون ينادون بالأخوة العالمية وضرورة التعاطف بين البشر، فإنهم - معه ذلك - رأوا أن الحكيم ينبغي عليه وهو يأسى لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم أن يحافظ على اتزانه الوجداني ويستبعد الانفعالات أو "الاباثيا" وذلك لاقتناعه بأن المصائب في حد ذاتها ليست شراً، بل يكون الشر في أحكامنا عليها بأنها شرا، فموت صديق لايعد شراً، وحكمنا بأن ذلك مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ، وبذلك تكون الأحكام الخاطئة هي المسئولة عن الانفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها.

ولاندري كيف يتسق ذلك مع وجود التعاطف بين أبناء البشر تحقيقا للأخوة العالمية؟.

٤- الأفلاطونية المحدثة :

١- التعريف بالأفلاطونية المحدثة :

الأفلاطونية المحدثة تيار فلسفي جديد بدأ يغزو الفكر اليوناني منذ القرن الأول قبل الميلاد، وهو تيار متميز تميزا واضحا عن التيارات الفلسفية التي سبقته، مما جعل بعض المؤرخين يرون أن من الصعب أن ندخله في إطار الروح اليونانية. وقد جاء هذا التيار مزيجا من عدة نظريات مختلفة انصهرت كلها في بوتقة واحدة، فكان من نتيجة ذلك هذا التيار المسمى بالأفلاطونية المحدثة أو الأفلاطونية الجديدة.

وقد ظهرت الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية - ملتقى الطرق بين الشرق والغرب، وكان فيها العديد من المؤثرات الدينية الفارسية والبابلية وبقايا الشعائر المصرية القديمة، كما كان بها طائفة يهودية تمارس عقيدتها الخاصة فضلا عن بعض الفرق المسيحية. فضلاً عما كان بها من خلفية عامة من الحضارة الهلينستية.

ويقال إن مؤسس الأفلاطونية المحدثة هو "أمونيوس ساكاس" الذي لا نعرف عنه إلا القليل، ولكنه كان أستاذ الشخصية المهمة في هذا الاتجاه، وأعظم فلاسفة الأفلاطونية المحدثة وهو "أفلوطين" الذي ولد بمصر ودرس في الإسكندرية حتى عام ٢٤٣م.

وقد لعبت هذه المدرسة دوراً مهماً في تواصل الفكر الفلسفي، فقد كانت بمعنى ما جسراً يمتد بين العالم القديم والعصور الوسطى، فبها انتهت فلسفة القدماء ومنها بدأ الفكر الوسيط.

وأهم ما تتميز به هذه المدرسة هي قولها بإضافة الأشياء إلى قوى فائقة على الطبيعة، وإقامة نظام كوني على أساس تلك القوى، فضلاً عن نظريتها في الوجود التي تسودها التجربة الصوفية، كما تتميز هذه المدرسة بذاتيتها المفرطة، وهو أمر كان أصحابها يدركونه تماماً، واعترف بهذا أفلوطين و"ابرقلس" وغيرهما من أنصار هذه المدرسة. لذلك نراهم يفسرون مبدأ سقراط المشهور "اعرف نفسك بنفسك" تفسيراً جديداً. فهم يريدون من معرفة الإنسان لنفسه أن ينطوي على ذاته وأن يسد

كل النوافذ التي تربط بينه وبين العالم الخارجي ويطل منها عليه. لهذا قيل إن هذه الفلسفة تخرج عن الروح اليونانية وتكون أقرب إلى الروح الشرقية.

ولاشك في أن هذه المدرسة بحكم نشأتها في الشرق - في الإسكندرية - بكل ما كان يموج بها من تيارات مختلفة، قد تأثرت بهذه التيارات ووفقت بينها في إطار جديد؛ فأفلوطين، إن لم يكن مصريا فإنه على الأقل ولد بمصر وعاش فيها ما يقرب من أربعين عاماً، فتأثر بلا شك بالحضارة المصرية ودياناتها وما كان لها من فكر وأخلاق فرعونية، وكان على اتصال، بحكم موقع الإسكندرية، بكل الثقافات الشرقية؛ فارسية أو هندية، فضلا من تأثره بالعقائد وبخاصة الرواقية، لذلك جاءت هذه الفلسفة نمطاً فريداً متميزاً عما سبقها من تيارات فلسفية يونانية.

٢- ظروف نشأة الافلاطونية المحدثة وأساس تكونها الأخلاقي :

قدمت الأبيقورية طريقة للحياة كانت قاصرة على الطبقة العاطلة التي وجدت لديها وقتاً كافياً من الفراغ. ولجأت الرواقية

إلى كل من هم على درجة عالية من التفكير في جميع الطبقات. ومع ذلك فإن هذين الموقفين الفلسفيين لا يمكن أن يكون أي منهما موضع اهتمام إلا من جانب أولئك الذين بلغوا من التعليم درجة عالية، والذين يميلون بطبعهم إلى كثرة التفكير بصورة تكفي لأن يضعوا القيم العقلية فوق ما عداها من قيم.

إلا أن تصدع الامبراطورية الرومانية وظهور مشكلات عديدة ومختلفة أدى إلى أن يسيطر القلق على نفوس كل الذين يقطنون العالم اليوناني - الروماني، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها، وانعدم شعور الناس بالحرية والاستقلال الذاتي، فتملك اليأس من كل شيء قلوب الناس، وطلبوا الخلاص بأي ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان، ومن هنا كان لابد أن تلعب المذاهب المنادية بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل الاتجاه الأفلاطوني الجديد.

ومما ساعد على ذلك ظهور العقل على صورة بدا عليها عاجزاً عن أن يحل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الملحة للامبراطورية الرومانية، فبدأ هذا الجو من التشاؤم والنفور من

العقل يكون هو الجو السائد، وتقلصت في المدارس الفكرية دراسة المنطق والعلم الطبيعي لصالح البحث عن الوسائل النفسية للهروب من المعاناة.

وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي على أساس أنه شر لامفر منه ولا حاجة تدعو للتعلق به، بل يجب على المرء أن يعزف عنه عزوفاً تاما، وأن ينشد الخلاص بعد ذلك في حقيقة عليا ينشد فيها الفناء الذي يجب أن يكون هو الغاية من الحياة.

وهكذا جاءت الأكاديمية الجديدة لتقدم طريقاً عقلياً للخلاص، بينما قدمت المسحية المتقدمة طريقاً واسعاً يقوم على العاطفة والشعائر الدينية يؤدي إلى نفس الغرض. وقد تقارب هذان الطريقان في نهاية المطاف.

٣- الأقانيم الثلاثة ومفهوما الخير والشر :

رحل أفلوطين إلى روما للتدريس بها، وبعد وفاته نشر تلميذه "فرفريوس" مذكراته التي شكلت كتاباً يحمل اسم "التاسوعات" وسمي بهذا الاسم بسبب تقسيمه إلى أبواب يشتمل

كل باب على تسعة فصول. وقد طور أفلوطين جانبا من جوانب فكر أفلاطون وهو جانب التصوف والزهد وهو الجانب الذي يحدد الطرق الموصلة إلى صورة الخير كما جاء في "الجمهورية" و "المأدبة" و "طيماوس".

ولكي نفهم النظرية الأخلاقية عند أفلوطين علينا أن نشير في البداية إلى نظريته في الأقانيم الثلاثة التي شكلت نظريته الأساسية في الميتافيزيقا. والمقصود بالأقانيم الثلاثة هنا : الواحد والعقل والنفس.

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أن النظرية على الرغم مما كان لها من تأثير على اللاهوت المسيحي في قوله بالثالوث؛ فإنها لم تكن نظرية مسيحية، بل كانت أفلاطونية جديدة، لأن أفلوطين كان معارضاً للمسيحية معارضة تامة، ولم يكن يتفق مع ما قالت به من تعاليم.

إن العالم، تبعاً لأفلوطين، سلسلة من الفيوضات التي صدرت عن "الواحد"، وهو الواقع المطلق الذي يعلو على الوصف، والذي يكون كل شيء محدد جزءاً منه، فالواحد متعالي وغير قابل للوصف لأنه "يعلو على الوصف ويعلو على

المعرفة"، وهكذا يتحدث أفلوطين عن الواحد وكأنه يتحدث عن "الله" سبحانه، أو عن "الخير المحض" على الطريقة الأفلاطونية، ولما كان "الواحد" (الله) غير مدرك إدراكا مباشراً، فإنه غير قابل لأن يوصف بصفات إيجابية، لأن كل صفة إيجابية هى تحديد ووصف، والله سبحانه فوق المعرفة والعلم، وبالتالي فوق الوصف. وكل ما يمكن أن نفعله عند الحديث عنه هو تميزه بطريقة سالبة، أعني، بذكر ماليس به، لأنه كما قلنا لايتحدد بأية خواص متناهية. هذا التمييز السلبي للواحد كان هو مصدر "اللاهوت السلبي" المسيحي، وهو وصف الله (سبحانه) في حدود إنكار جميع أنماط التحديد.

ويفيض عن الواحد العقل، ويكون العقل هنا صورة الواحد، فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص، ويكون العقل ذلك النور الذي يرى فيه الواحد صورته، ويكون العقل هنا أشبه بالصور المعقولة أو المثل الأفلاطونية.

وتصدر النفس عن العقل، وتتصف النفس بطبيعة مزدوجة، فهي في جانبها الداخلي تتجه نحو العقل، أما مظهرها الخارجي فيهبط إلى عالم الحس لتعطيه صورتها بإيجادها له.

وهكذا نرى أن الأشياء أو الوجود بوجه عام إنما ينشأ عن الواحد الأول بفيض من هذا الأول، وهذا الفيض لا ينقص من ذات الأول شيئا، وإنما يحدث وجودا في الخارج فحسب. والواضح أنه كلما قلت الوسائط بين الأول وبين الحادث واقترب الحادث من الأول كانت درجته ومرتبته في الوجود والكمال أعظم وأكبر. فهنا نجد أن الوجود كله متوقف على هذا الأول من حيث إنه يفيض بذاته فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل من طريق تنازلي يبدأ من الأول حتى يصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة لهذا الأول، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة. والذى يحدث هو أن الأول يعطي للثاني صورته، ويعطى الثانى صورته لثالث، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى اخر الأشياء التي تخلو من أية صورة وهي المادة.

ولما كانت المادة هي أبعد شيء بالنسبة للمبدأ الأول فإنها تكون بالتالي بعيدة جداً عن الوجود الحقيقي، بل إنها في الواقع غير موجودة بالمعنى الدقيق لكلمة الوجود.

ولما كان (الله) سبحانه هو الوحدة التي تبتعد عن أية كثرة، والمادة هي الكثرة التي تبتعد عن الوحدة، فإن الله تعالى

هو الخير بالمعنى الأتم والمادة هي الشر بالمعنى الأتم. وبذلك يطابق أفلوطين بين الشر والمادة مستنتجاً أن الشر لا وجود له بمعنى مطلق؛ لأن الشر هونقص أو سلب الخير، وبالتالي فهو لا يجوز أي وجود إيجابي. وهذا الرأي هو ما أخذ به بعد ذلك كثير من اللاهوتيين اللاحقين من أمثال أوغسطين.

الشر إذن أمر نسبي، فلا يكون الشر شراً إلا بالنسبة لما هو خير منه في درجات الوجود. فالمادة في ذاتها ليست خيراً ولا شراً، لكن لما كانت في أسفل درجات الوجود فهي الشر بالنسبة لما يوجد فوقها وأعلى منها. أما الواحد ففوق كل شيء، وبالتالي فهو الخير الأكمل.

٤- الفضيلة والتطهير :

يطابق أفلوطين - متابعاً في ذلك أفلاطون - بين الخيرية والوجود الواقعي الحقيقي من جهة والشر والوجود غير الحقيقي أو البعد عن الوجود الحقيقي من جهة أخرى، وبالتالي يطابق بين الخير والواحد من جهة والشر والمادة من جهة أخرى كما

رأينا منذ قليل. ويترتب على ذلك أن تكون الفضيلة في تطهير النفس من اعتمادها على اللذات الحسية والصور الحسية لكي تصعد معراج الكون وتعود إلى منبعها في الواحد. وأسمى طرق الطهارة وأقربها إلى السعادة القصوى هو طريق الجذب أوالتجربة الصوفية للاتحاد بالواحد من جديد، وهي التجربة التي وصفها أفلوطين من واقع تجربته لها بنفسه أربع مرات على الأقل بأنها "هروب الوحيد إلى الوحيد".

وعلى ذلك تكون الفضيلة بالنسبة لأفلوطين وسيلة لحالة ميتافيزيقية من الغبطة والنشوة يشعر فيها الإنسان بأنه تعالى على ماديته بعد أن تطهر من علاقاتها واتجه بكليته إلى الواحد الأعلى ليتحد به. أهناك أبعد من ذلك سعادة وغبطة؟!....

وبعد....أليس هذا هروباً من الواقع وتجنباً بمجابهته وابتعاداً عن معركة الحياة التي خلقنا الله سبحانه وتعالى لكي نخوضها بعزم وبقوة لنحقق فيها الانتصار حتى نكون جديرين بخلافة الله على أرضه؟، ألم يكن المؤرخ و.ت. جونز محقاً حين قال عن أفلوطين

ومعاصريه من الذين ساروا على هذا النحو : إن أفلوطين مثل غيره من رجال عصره وجد عالمه بحراً من الهموم وواد من الدموع فبحث مثلهم عن وسيلة لتركه، فلم يجد مثلهم سلاماً إلا في الاتجاه إلى عالم آخر".

٥ـ الأخلاق في العصور الوسطى :

إن الحديث عن الأخلاق في العصور الوسطى هو حديث عن فلسفة الأخلاق المسيحية التي نشأت مزيجاً من الفكر اليوناني والروماني واليهودي وعناصر من ديانات أخرى في الشرق الأوسط. وقد أفرز هذا الأمر حقبة جديدة في تاريخ الأخلاق مهدت لها بالطبع الرواقية والأفلاطونية الجديدة.

انتشرت المسيحية في القرن الثاني حتى القرن الرابع في الامبرطورية الرومانية، مقدمة للفقير والمظلوم أملاً في سعادة أخروية تعويضا له عن معاناته الأرضية، وبالتالي مقدمة له طريقة للحياة لايمكن للمدارس الفلسفية العقلية المتشائمة أن تنافس عليها.

وفي القرن الرابع سادت المسيحية الحضارة الغربية واستوعبت الأفكار الرئيسية والقيم الأساسية

لمدارس الفكر العلمانية والديانات المنافسة مثل المانوية واليهودية. وقد لعبت بعض الشخصيات المسيحية دوراً مهماً في تطوير الفلسفة المسيحية من أمثال اباء الكنيسة "كليمانت السكندري" و"أورجين" و "ترتوليان" و"امبروز" وعلى يد "أوغسطين" و "توما الأكويني" بصورة دقيقة.

ولاشك أن الفترة الواقعة بين سقوط روما ونهاية العصور الوسطى تختلف عن العهد السابق عليها والعهد اللاحق بها، فقد أصبحت الفلسفة في الغرب نشاطاً يزدهر تحت رعاية الكنيسة وفي ظل توجيهاتها. ولهذه الظاهرة أسبابها، ذلك لأنه عند انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية توزعت مهام الأباطرة الرومانيين بين سلطتين: فمنذ أن أصبحت المسيحية عقيدة الدولة في عهد قسطنطين استحوزت الكنسية على جميع المسائل المتعلقة بالله والعقيدة، تاركة للامبراطور الاهتمام بالشئون الدنيوية. وظلت سلطة الكنيسة قائمة لا ينازعها أحد من حيث المبدأ وإن أخذت تتناقص بالتدريج حتى قضت حركة الإصلاح الديني على سيطرتها عندما أكدت أن علاقات الإنسان بالله ذات

طابع شخصي. ومنذ ذلك الحين أصبحت الكنائس أدوات في يد الدولة القومية الناشئة.

ولانريد هنا أن ندخل في تفصيلات الآراء الأخلاقية في هذه الفترة (فلهذه الفترة وقفة خاصة في جزء من أجزاء الكتاب)، وحسبنا هنا أن نشير بإيجاز شديد إلى أهم ما أضافته الفلسفة المسيحية على المذاهب الفلسفية التي سبقتها.

من البديهي أن يلعب الوحي الإلهي المصدر الأول للسلطة الأخلاقية، وهذا هو التغيير المهم الذي أدخلته المسيحية في مجال الأخلاق والتي أقيمت عليه الأخلاق الغربية خلال القرون السبعة عشرة الأخيرة. فقوام الحياة الأخلاقية هي طاعة القانون، والقانون هنا يختلف عن القانون الذي رأيناه عند الرواقية، فليس القانون هنا من وضع العقل البشري وإنما جاء من الوحي الإلهي، لذلك لا نملك حياله إلا أن نطبقه لأنه تعبير عن الإرادة الإلهية، وما دمنا نعتقد في أن القوة التي تسهر على تنفيذ هذا القانون إرادة إلهية خيرة فسوف يكون قانوناً خيراً يعبر عن حكمة عليا.

وإذا كانت النزعة العقلية هي التي سادت الفكر الأخلاقي السابق فإن الفلسفة المسيحية جاءت لتخالف ذلك وتقيم الأخلاق على الوجدان لا العقل، وترى أن الله (سبحانه) هو الذي يحدد الفضيلة ويميز بين الخير والشر، بل إن القديس أوغسطين (مات ٤٣٠) يقول بأن الفضائل لاتطلب لذاتها ولا من أجل نتائجها النافعة، بل تطلب لأنها تتمشى مع إرادة الله.

وإذا كانت الفلسفات السابقة قد قامت على أساس أن الإنسان بوسعه أن يحقق المثل الأعلي في حياته الدنيا ويبلغ الكمال الأخلاقي فيها، فإن الفلسفة المسيحية قامت على أساس أن الشهوة تستعبد الناس ولا يمكن للإنسان أن يتخلص منها ويعيش طاهراً في حياته الدنيا... يقول المسيح : "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر".

وإذا كانت الفلسفات السابقة لم تغفل الحديث عن محبة الإنسان لأخيه الإنسان والدعوة إلى المحبة البشرية، فإن ذلك لم يكن واجبا مفروضاً على الإنسان بعكس ما تقول به الفلسفة المسيحية التي نصت على أن الناس جميعاً "أبناء الله" ومن ثم فهم أخوة.

وإذا كانت بعض الفلسفات السابقة قد أدركت فكرة السعادة أوالشقاء بعد الموت، فإن الفلسفة المسيحية قد أدخلت فكرة جديدة حين قرنت الثواب والعقاب في الآخرة بحياته الخلقية في الدنيا أو الثقة بالله وبرحمته، وأنه بوسعه تعالى أن يغفر ذنوب المرء إذا ما تاب وندم على فعله. فالفلسفة المسيحية إذن تهتم بنعيم الآخرة، وبالتالي فهي تنادي بالزهد والتقشف. وبذلك يتعذر الحديث فيها عن مذهب في السعادة.

وهكذا نلاحظ أن الفلسفة الأخلاقية المسيحية في العصور الوسطى جاءت ببعض الأفكار الجديدة التي تعد تطوراً للفكر الأخلاقي الغربي وتمييزاً لتلك العصور السابقة عليها، والعصور اللاحقة حتى عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، حيث نفر رجال عصر النهضة من حياة الزهد والتقشف التي كان يحياها آباؤهم وأجدادهم، فربطوا بين العمل ومطالب الحياة الأخلاقية ونادوا بالتمتع بطيبات الرزق.

وفي ظل آراء رجال عصر النهضة بدأ العقل يسترد سلطانه بعد أن استبعدته السلطات الكنسية طوال العصور الوسطى، كما برزت في عصر النهضة النزعة الفردية التي جاءت نتيجة طبيعية لازدياد العلم وتقلص سلطة الكنيسة.

وهكذا جاء عصر النهضة ليكون الجسر الذي يعبر عليه الفكر من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

الفصل الرابع

الأخلاق في العصر الحديث

١- العصر الحديث المتقدم (القرنان ١٦، ١٧) :

٢- نظرية توماس هوبز الأخلاقية :

١- العوامل التي أثرت على موقف هوبز الأخلاقي.

٢- الإنسان وغريزة حب البقـــاء.

٣- حالة الطبيعة والمجتمع المنظم.

٤- القوانين الأخلاقية.

٥- الرغبــة والإرادة.

٦- تقييمات متضاربة لأخلاق هوبز.

أخلاق الواجب عند "كانت" (ق ١٨).

١- كانت وفكرة الواجـــب.

٢- المباديء الأخلاقية وقوانين الطبيعة.

٣- الإرادة الخيرة.

٤- معنى الواجب.

٥- الأوامر المشروطة والأوامر المطلقة.

٦- قواعد الأمر المطلق.

٧- نقــــد وتعليــق.

١- العصر الحديث المتقدم (القرنان ١٦، ١٧):

اختلف العصر الحديث عن العصور الوسطى في وجوه عدة لعل من أهمها الوجهين التاليين : تقلص سلطة الكنيسة، وازدياد سلطة العلم، وإلى هذين الوجهين يمكن أن ترصد جميع أوجه الاختلافات الأخرى.

إلا أننا نلاحظ أن رفض سلطه الكنيسة وتقلص نفوذها – الذي يمثل الخاصية السلبية للعصر الحديث – كان أسبق في الظهور من الخاصية الإيجابية وهي التسليم بالسلطة العلمية، إذ أن العلم لم يلعب في عصر النهضة بايطاليا سوى دور صغير، وظهرت أول دفعة حقيقية للعلم في أثر نشر نظرية "كوبرنيكس" (مات عام ١٥٤٣)، إلا أن هذه النظرية لم يكن لهما تأثيرها الفعال إلا بعد أن تعهدها بالتطوير كل من "كبلر" ثم " جاليليو" في القرن السابع عشر، ومنذ ذلك الوقت بدأت الحرب الحقيقية في أوروبا بين العلم والتزمت الكنسي، وهي حرب انتهت لصالح تلك المعارف العلمية الجديدة.

ولا شك في أن ظهور العلم كعامل من عوامل القوة قد أدى إلى تغيير كبير في حياة الإنسان، وشكل خطراً على تقاليده وأعرافه، بل وقلب أسس تفكيره رأساً على عقب. فقد ترك العلم آثاره الواضحة في الحياة العامة للإنسان، وغير الكثير من النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية، وباختصار كان العلم الحديث في حقيقة أمره ثورة عمت المجتمع من جميع جوانبه وأحدثت انقلاباً ضخماً في شكل الحياة الإنسانية ومضمونها.

لقد تحدى ظهور العلم الحديث على يد علماء من أمثال "جاليليو" الأفكار التقليدية مدعما في ذلك بسلطة العالم الفيزيائي وغرضه وخطته؛ فقد ألقى العلم ظلالاً من الشك على نظرية القانون الطبيعي، وأبطل دعاوي اللاهوت التي سادت في العصور الوسطى. فكان لابد من وجود أنماط جديدة من الأحكام الأخلاقية تقوم أولاً وقبل كل شيء على الإنسان سواء من حيث بنيته البيولوجية أومن حيث اتفاقه مع أقرانه من الناس أوالمؤسسات الاجتماعية التي أوجدها. وهكذا ظهرت في وقت واحد تقريباً ومن نفس المصدر الفلسفات الأخلاقية، وهي المذهب الطبيعي والمذهب الثقافي النسبي، وهكذا ازدهرت

الفلسفة ازدهاراً كبيراً في ظل تلك التحولات الاجتماعية، لأن الازدهار يتوقف عادة على تحطيم الإطار الفكري لثقافة معينة بما يتطلب ذلك من إعادة النظر في المفاهيم الأساسية والمبادىء العامة ونماذج التقييم.

والواقع أن القرنين السادس عشر والسابع عشر اللذين شهدا انتهاء النظام الاقطاعي الذي ساد العصور الوسطى والدخول إلى العصر الحديث بديمقراطيته الصناعية يشبهان فى ملمح أساسي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. فكل من الفترتين في هذين الزمنين كانت فترة قلق واضطراب من الناحية الفلسفية، ففي كلتاهما شهد القرن المتقدم تقويض المعتقدات التقليدية، بينما كان القرن التالي قرن إعادة بناء منظم وجديد. فإذا كان القرن الخامس قبل الميلاد قد حفل بهدم المعتقدات والثقافة على يد السوفسطائيين وسقراط، وشهد القرن الرابع إعادة بناء الفكر اليوناني والثقافة اليونانية على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد حفل القرن السادس عشر بتقويض أسس المنطق وعلم المناهج اللذين كانا سائدين عند المدرستين في العصور الوسطى، وذلك على يد "فرنسيس بيكون"، كما حطم "ايراموس" و "لوزر" و "كالفين" ، في معرض محاولتهم

تقوية الصلة بين الدين والأخلاق، البنية الأساسية للقانون الذي كان مقاماً على السلطة الأخلاقية للكنيسة إبان العصور الوسطى، ونسف "ميكافيلي "الجسر الذي كان قائماً بين الأخلاق والسياسة. ثم جاء القرن السابع عشر ليبني ويشيد الجديد على يد "ديكارت" و "هوبز" و"ليبنتز" و"اسبينوزا" و "لوك" وغيرهم.

وسنقدم الآن مثالاً من هؤلاء الفلاسفة وهو الفيلسوف الإنجليزي "هوبز" الذي يعد بحث البداية الحقيقية لعلم الأخلاق في العصور الحديثة.

٢- نظرية توماس هوبز الأخلاقية :

كان لمذهب "توماس هوبز" Th. Hobbes (١٥٨٨ - ١٦٧٩) أثره الكبير على تيارات الفكر الأخلاقي اللاحقة، حيث صدرت عنه الاتجاهات الفلسفية الحديثة في الأخلاق في المرحلة المتقدمة من العصور الحديثة حتى قيل إن النظرية الأخلاقية الحديثة قد بدأت على وجه الدقة مع توماس هوبز.

١- العوامل التي أثرت في موقف هوبز الأخلاقي :

تأثر هوبز بعوامل عديدة صبغت موقفه الأخلاقي بصبغة خاصة، وأهم هذه العوامل ما يلي :

- أولاً : تأثر هوبز بالعلم الحديث وخاصة فيزياء جاليليو، حيث تأثر بنظرية جاليليو الآلية التي ترى أن العالم يتألف من مادة وحركة وهذا ما جعل هوبز ينظر إلى العالم بما فيه الإنسان على أنه يتألف من أجسام، وهي جواهر مادية بحتة، معنى ذلك أن العالم يخلو من شيء اسمه "النفس" أو"الروح" ، وكل ما هنالك مادة وحسب. أما الحركة فهي تخضع لقانون القصور الذاتي.

كما تأثر هوبز بعلم الهندسة، لأن الهندسة الإقليدية هي حجر الزاوية في فهم بنية العالم. بل إن الحركة في الطبيعة هي في حقيقتها حركة هندسية.

والواقع أن حماسته لفيزياء جاليليو واقتناعه بإمكان تخطيط جميع حقول المعرفة وفق هذا العلم الكلي باتباع منهج الهندسة الإقليدية قد يكون هو السبب الذي دفعه إلى القول بمبدأه الأساسي الذي تبني عليه نظريته الأخلاقية والسياسية وهو مبدأ المحافظة على النفس، فقد يكون هذا المبدأ هو النظير البيولوجي لمبدأ القصور الذاتي عند جاليليو، فقد صور هوبز الإنسان على أنه نسق معقد من الجسيمات التي لا تنفك متحركة، وهذه

الحركة الية ميكانيكية تماما. ولعل المنجزات التكنولوجية مثل الأجهزة والالات قد ساعدت هوبز على شرح مقصودة بهذه الحركة الآلية، فرأى أن الحياة ليست سوى حركة الأوصال، وهي أقرب إلى الأدوات الميكانيكية التي تتحرك بالعجلات والزنبرك، كما هو الحال في الساعة، فالقلب هو الزنبرك والأعصاب هي الأوتار والمفاصل هى عدد العجلات.

- ثانيا : تأثر هوبز بما كان يقال عن "قوانين الطبيعة" في عصره، فمن الأقوال التي شاعت في ذلك العصر أن الناس قد توصلوا بطبيعتهم وبدون أي استرشاد من أي مصدر اخر إلى قوانين تحرم اتيان الفعل الضار، وتمنح الاباء السلطة علىالأبناء، وتلزم الزوجات بالوفاء لأزواجهن، وتوجب على كل فرد أن يتقيد بالعهود ويحترم المواثيق بغير ضغط أو إكراه. وجاء "جروتيوس" (مات ١٦٤٥) واضع أساس القانون الدولي ليستخدم في كتابه "قانون الحرب والسلم" مبادىء القانون الطبيعي التي يمكن تطبيقها على العلاقات الدولية. وقد أثار هذا الكتاب العديد من التساؤلات حول طبيعة هذه القوانين ومدى تعبيرها عن طبيعة الإنسان الاجتماعية والعقلية، وما إلى ذلك

من أسئلة تصدى هوبز للرد عليها، فكان رده نقطة بدء صدرت عنها الفلسفة الخلقية عند المحدثين من الإنجليز.

– **ثالثاً** : ومن العوامل التي كان لها أثرها الواضح على فكر هوبز الأخلاقي الظروف السياسية التي كانت قائمة في انجلترا في ذلك الوقت. فقد كان هوبز معلما للأمير الذي اعتلى عرش انجلترا باسم "شارل الثاني"، وقام الشعب بقيادة "اليفركرومويل" ليحارب حق الملك المقدس في خلافة الله على أرضه، ودكت الثورة عرش الملكية، وقامت على أنقاضها جمهورية يرأسها كرومويل، فلاذ الكثيرون من أتباع الملك فراراً، ولجأ هوبز إلى فرنسا حيث وضع هناك كتابه الأساسي في الأخلاق والسياسة، وهو كتاب "التنين" أو"لوفياثان" Levia than ، وهو اسم يرمز – كما سنعرف – إلى ما يجب أن تكون عليه الدولة من قوة ونفوذ وسلطة، وينتصر هوبز في هذا الكتاب للملكية المطلقة والحكم المطلق، وجعل من ذلك قانوناً طبيعياً. وهكذا بدا هوبز وكأنه يفلسف أحوال بلاده، ويعالج فلسفياً اضطرابها السياسي والأخلاقي، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى حد القول بأن قيمة مذهبه تاريخية أكثر منها علمية.

ولعل من ذهب إلى هذا الرأي يستند إلى طريقة معالجة هوبز للمشكلة الأخلاقية والسياسية في كتابه، بل إلى قوله صراحة في نهاية كتاب "التنين": "إن اضطرابات الوقت الحاضر هي التي وقتت صدور هذا الكتاب". فهو هنا يربط بين النزاع السياسي في انجلترا وبين صدور كتابه، وهذا الربط قد يوحي بأنه لم يفعل أكثر من أنه أحال واقع بلاده إلى نظرية فلسفية.ولكن لا يجب حقيقة التسليم بمثل هذا التفسير لمذهب هوبز الأخلاقي والسياسي بكل تفصيلاته. حقاً لقد تأثر هوبز بما جرى في بلاده، إلا أن عمله لم يكن منحصراً فقط في نطاق التنظير لهذا الواقع، فلم يكن يفكر في هذا الواقع بما كان يعج فيه من نزاعات واضطرابات إلا بوصفه فيلسوفا يسعى إلى حل مشكلات الإنسان والصراع بين الفرد والمجتمع، أو تفسير خضوع المواطن لسلطة الدولة.

ومع ذلك فإننا سواء سلمنا مع القائلين بأن مذهب هوبز هو مجرد تنظير لما كان يحدث في انجلترا في عصره، أوسلمنا مع القائلين بأن عقلية هوبز تجاوزت انجلترا وتجاوزت نفسه هو بوصفه مواطناً انجليزياً، فلا شك في أن هذه النزاعات

والاضطرابات كانت مؤثرات مهمة في فكره وفلسفته الأخلاقية والسياسية.

٢ - الإنسان وغريزة حب البقاء :

يقيم هوبز تصوره للحياة الأخلاقية على غريزة حب البقاء أو المحافظة على الذات، وهى في اعتقاده غريزة أساسية تتحكم في الوجود الإنساني كله، فهي بالنظر إلى الحياة مثل الحركة بالنسبة للمادة فليس هناك مادة بلا حركة، كذلك فإن الوجود الإنسان يقتضي لضمان وجوده واستمراره أن يعمل على كل ما من شأنه المحافظة على الذات.

فلا معنى إذن أن نطالب الإنسان بأن يمتنع عن هذه الرغبة ويكف عن هذا الميل، لأن معنى ذلك أننا نطالبه بما هو مضاد لطبيعته ووجوده، وهو ضرب من الانتحار لا يقبله العقل. فالدافع الإنساني الذي يدفع الإنسان إلى السلوك والعمل، وهو غريزة المحافظة على الذات، فهي الدافع الفسيولوجي الكامل وراء كل سلوك، وكل ما يؤدى إلى هذه الغاية فهو خير، وكل ما يسير في طريق مضاد لها فهو شر.

إنّ المحافظة على الذات هي إذن حق طبيعي بمعنى أن لكل إنسان أن يبذل جهده لحماية حياته بكل ما أوتي من قوة، وما دام لكل إنسان الحق في البقاء فله الحق في أن يستخدم كل الوسائل الممكنة التي تكفل له حياته ووجوده. فالمحافظة على الذات فيما يرى هوبز هي مجمل الحقوق الطبيعية، فمن حق كل إنسان أن يدافع عن نفسه بكل الطرق وبشتى الوسائل الممكنة، وليس ثمة قانون يجبر الإنسان على أن يتخلى على المحافظة عن حياته، فالحق الطبيعي الذي يسبق جميع القوانين الأخرى هو حق الإنسان في المحافظة على نفسه.

وقد قدم هوبز صياغتين لهذا المبدأ، يقوم على الأولى تأسيسه للأخلاق، وعلى الثانية يكون في الواقع إنكاره للأخلاق، ذلك لأن غريزة البقاء أو المحافظة على الذات تعبر عن نفسها في صورتين متناقضتين: إما بطلب الانسجام والتوافق الاجتماعى من خلال المؤسسات الاجتماعية والممارسات الخاصة بحفظ السلام، وهو أمر يطلق عليه هوبز اسم "قانون الطبيعة"، أو بالاندفاع العدواني باستخدام القوة في حالة فشل الحصول على السلام. وهذا ما يسميه هوبز "حق الطبيعة".

والمقصود بقانون الطبيعة عند هوبز هو أمر من العقل السليم، أو هو قاعدة عامة يكتشفها العقل تمنع الإنسان من أن يفعل ما يدمر حياته أو أن يستبعد كل ما يتنافى مع المحافظة على هذه الحياة. فالقانون الأساسي للطبيعة هو الذي يطالب الناس ببذل الجهد لتحقيق السلام، أو إن شئت قلت هو الذي يلزم الناس بالمحافظة على النفس.

ومعنى ذلك أن الإلزام عند هوبز ليس من وضع السلطة الحاكمة عندما تصدر أوامرها مدعومة بالتهديد بالعقاب، بل إن الإلزام الخلقي الذي يلزمنا بطاعة القانون الطبيعي سابق على وجود المشرع وعلى وجود المجتمع المدني نفسه. وهكذا تكون صياغة هذا المبدأ هنا : "يجب أن يسعى كل إنسان إلى السلام بقدر ما يأمل الحصول عليه". أما إذا لم يتمكن من الحصول على السلام، أصبح لزاماً عليه أن يمارس "حق الطبيعة في اللجوء إلى القوة أو الحرب حفاظاً على ذاته وتأميناً لبقائه.

وإذا تساءلنا: أي صورة من صورتي مبدأ الحفاظ على الذات يجب تطبيقها؟ كانت الإجابة أن هذا أمر يتوقف فيما يرى هوبز على ما إذا كان الشخص يعيش في مجتمع منظم تنظيماً

جيدا أو أنه يعيش "حالة الطبيعة"، والتى فيها لا يمكن أن يتوقع سلوكا تعاونياً من جانب الآخرين. فماذا عسى أن تكون طبيعة هذا المجتمع الذي يطبق فيه القانون الأخلاقي، وماذا تكون "حالة الطبيعة" التي يملك فيها المرء الحق الطبيعي في أن يقوم بعمل ما أياً كانت القوة التي تكفل له القيام به؟....

٣- حالة الطبيعة والمجتمع المنظم :

يقدم هوبز صورة متشائمة للإنسان يعارض فيها ما ذهب إليه فلاسفة اليونان القدماء؛ فإذا كان أرسطو قد رأى أن الإنسان مدني بطبعه يسعى إلى أن يعيش وسط الجماعة ضمانا لوجوده واستمرار بقائه، فإن هوبز يرى على عكس ذلك أن الإنسان همجي ينفر بطبعه عن الاجتماع بالاخرين من الناس، لأنه يخالفهم ولا يثق فيهم. وتعلمنا التجربة أن كل تصرفات الإنسان تشهد بهذه الحقيقة، فإذا ما عزم المرء على القيام برحلة أعد سلاحه قبل أن يعد طعامه، وقبل أن ينام فى بيته يتأكد من أنه قد أحكم إغلاق الأبواب والنوافذ، بل ربما تأكد من إغلاق خزائنه وأدراج مكتبه داخل مسكنه نفسه لعدم ثقته بمن بالمنزل من الخدم أو ربما أفراد الأسرة، وهو يفعل ذلك كله مع علمه

بأن هناك قوانين تحميه وحراسا مسلحين مهمتهم الضرب على كل من يحاول أن يلحق به أذى. وقد روي عن هوبز قوله: " إني لا أخشى الأشباح ولا الأرواح، لكنني أخشى ضربة قوية تهبط على رأسي عندما يعتقد أحد الأوغاد أنني أختزن في بيتي خمسة جنيهات أو عشرة".

وهكذا يبدو الإنسان عند هوبز ذئباً لأخيه الإنسان يتربص به ليفتك به، لأن كل فرد يسعى بحكم غريزة البقاء إلى تدعيم ومواصلة حياته، لذلك يسعى المرء دائماً للحصول على القوة التي بها يستطيع أن يقهر الآخرين، فالقوة هي وسيلة أساسية لإشباع رغباتنا التي نستطيع بها المحافظة على البقاء وتأكيد السيطرة على الاخرين.

وهكذا ينشأ الصراع، لأن كل فرد يريد المحافظة على ذاته وتدعيم وجوده. وتعني المحافظة على الذات إشباع الرغبات، ويتطلب إشباع الرغبات البحث عن أسباب القوة واكتسابها. وتكاثر القوة يعني اشتداد الصراع الذي لابد أن يتحول إلى حرب، وبذلك تنشأ الحرب، لكنها ليست حرباً بين جماعتين أو أكثر، بل هي" حرب الكل ضد الكل"، فكل إنسان

يصارع ويقاتل كل إنسان آخر، وكل فرد يريد الحصول على مزيد من القوة وفرض السيطرة على كل فرد آخر. وإذا افتقر إلى القوة الكافية لجأ إلى الحيلة والمكر والدهاء والخديعة لكي يقهر غيره من الأفراد.

هذه هي طبيعة الإنسان أو هي على حد وصف هوبز "حالة الطبيعة" التي يتحول فيها كل إنسان إلى ذئب لأخيه الإنسان يتحين الفرص ليجهز عليه، إنها حرب لا هوادة فيها ولا رحمة، كل فرد يريد لنفسه كل شيء، وكل فرد يرغب في أن يملك كل شيء على حساب الآخرين.

هذه هي حالة الطبيعة، طبيعة الإنسان، وهي حالة تظهر عندما تغيب سلطة المجتمع والقوانين والشرائع التى تنظم علاقات الناس، فيعيش الناس حالة من الفوضى التي تسود المجتمع في غياب القوانين والتشريعات. فحالة الطبيعة إذن هي الحالة التي يسلك الناس على أساسها ويتصرفون إذا لم تكن هناك سلطة تلزمهم بالقانون أو العقد، فيأخذ الصراع من أجل البقاء صورة "حرب الكل ضد الكل". وهذه الحالة هى إجابة عن سؤال طرحه هوبز في كتابه "التنين": ما هي طريقة الحياة التي

لابد أن توجد إذا لم تكن هناك قوة عامة قادرة على بث الرعب في قلوب الناس؟، وكانت الإجابة هي الوصول إلى هذه الحالة – حالة الحرب والصراع الذي لا هوادة فيه –. هذه هي "حالة الطبيعة"، كما يتصورها هوبز.

إلا أن الطبيعة الإنسانية تشتمل على العقل بجانب الغرائز والرغبات، والعقل السليم هو الذي يحمل الناس على التماس وسائل بقائهم بطريقة أكثر فاعلية من الحرب والخديعة وغير ذلك من وسائل حالة الطبيعة، لأن الخوف المتبادل الذي هو السمة المميزة حالة الطبيعة هو الذي يدفع الناس للتخلص من هذه الحالة، لأن هذا الخوف المتبادل يجعل كل فرد يرتاب في الآخر، وينشأ عن ذلك معارك هنا وهناك يتعرض فيها كل شخص لأن يفقد حياته، ولعل هذا ما عناه هوبز حين قال بأن من يريد البقاء في حالة الطبيعة إنما يناقض نفسه، لهذا كان لابد من إيجاد وسيلة لكبح جماح هذه الأهواء الإنسانية الطبيعية التي لايمكن أن نقول عنها إنها صحيحة أو خاطئة، ما دام لا يوجد في حالة الطبيعة قانون يحرمها.

لابد إذاً من إيجاد "كائن اصطناعي" أي غير موجود في الطبيعة، بل يوجده الإنسان حتى يتخلص من "حالة الطبيعة"،

وهذا الموجود الاصطناعي هو "الدولة"، وهو المجتمع المسالم الذي ينبع من رغبة الناس في طلب السلام داخل مجتمع منظم والتمسك بالعقد الاجتماعي إذا كان المجتمع قائماً بالفعل. ويقتضى وجود هذا المجتمع أن يتنازل كل فرد عن حقوقه وقوته لحاكم أو هيئة مقابل ضمان أمنه الشخصي، فتحل الحياة السياسية محل الحياة الطبيعية.

وهكذا تكون الدولة اتفاقاً وتعهداً بين الأفراد الذين يتنازلون عن حقوقهم ويقبلون راضين أن يحكمهم شخص أومجموعة أشخاص. فتكوين الدولة عند هوبز ليس إذاً أمراً طبيعياً، بل مسألة اصطناعية لبشر عقلاء، هي "التنين" "لفياثان" الذي يحافظ على السلام عن طريق القوى المتنازل عليها من قبل مواطنيه. فإذا ما أقيمت مثل هذه الحكومة التي تعمل للصالح العام سواء عن طريق العقد أو القهر، فلابد أن يتبع ذلك قواعد للسلوك طبقاً لنظرية هوبز فى علم النفس. فبكبح الميول الإنسانية الطبيعية للغيرة والريبة والغرور تصبح فضائل الامتنان والرحمة وطاعة أولى الأمر واحترام حقوق الآخرين فضائل أوحت بها قوانين الطبيعة بوصفها وسائل ناجحة التأمين الانسجام الاجتماعي.

وإذا كان هوبز يعطي للحاكم أو الهيئة الحاكمة سلطة مطلقة إلى أبعد حد، فإنه بذلك يقدم تبريراً لنظام الحكم الفردي أو الدكتاتوري الذي كان سائدا في انجلترا في زمانه. وعلى كل حال فإن من واجب الأفراد الخضوع التام لهذا الحاكم المطلق، وإلا عدنا إلى التخاصم والتناحر. وهو بذلك يرى أن الملكية خير أشكال الحكومات، أما الديمقراطية فما هي إلا أرستقراطية خطباء.

ولا يهمنا الدخول في نظرية هوبز السياسية. ولكن ما أشرنا إليه منها يهمنا في فهم الأخلاق التي يصعب فصلها حقيقة عن السياسة، فقيام الدولة عن طريق العقد الاجتماعي إنما هو أيضا تعبير عن أنانية الإنسانية، فهو يريد الحفاظ على بقائه، فيضطر إلى الاجتماع بغيره ليعيش معهم في مجتمع جيد التنظيم، وإلا عاد إلى حالة الطبيعة التي لا يضمن فيها أحد الحفاظ على حياته.

٤- القوانين الأخلاقية :

يستخدم هوبز اصطلاح "قوانين الطبيعة" في حديثه عن القوانين الأخلاقية، ويقصد بقانون الطبيعة فكرة أو قاعدة عامة

يكتشفها العقل ليمنع بها المرء من أن يفعل ما فيه دمار لحياته، أو أن يتغاضى عن الوسائل التي من شأنها المحافظة على ذاته.

ويجب أن نميز هنا بين "قوانين الطبيعة" كما يستخدمها هوبز ومفهوم القانون الطبيعي كما كان سائدا في العصور الوسطى، فليس هناك بالنسبة لهوبز أمر أخلاقي في الكون، وليس هناك ثمة إيعاز طبيعي بالعدالة والتعاطف مع الآخرين في الطبيعة البشرية، فالإنسان مثله في ذلك مثل بقية الموجودات الطبيعية، نسق من الجسيمات متحركة على الدوام تتصادم وفق القوانين الفيزيائية، حيث يتحدد اتجاه الحركة وقوتها بشدة القوة وحدها، إلا أن القلب يلعب دوراً في الفعل الإنساني الذي يميز الإنسان عن بقية الموجودات، وهنا تأتي القواعد الأخلاقية لتكون من مكتشفات العقل وحده.

وقد فسر هوبز العقل في فلسفته الميكانيكية على أنه عملية الية في المخ تشتمل على تجمع الجسيمات وتفرقها، وتقوم بالمحافظة على الموضوعات وخواصها. لذلك كانت العمليات المعرفية مجرد نمط خاص من العملية الفيزيائية التي يحكمها نفس القوانين الفيزيائية.

إلا أن هذه النظرة الميكانيكية للإنسان جعلت من الصعب على هوبز أن يعلل السمة المكتسبة التي ننسبها إلى القوانين الأخلاقية بوصفها متميزة عن القوانين الفيزيائية. ومن هنا نجد هوبز طوال مناقشته متذبذباً بين تصور الأخلاق على أنها فرع من العلوم الطبيعية، وهو تصور مختلف تماماً عن التصور الاخر لها على أنها إرشاد عن الطريقة التي يتعامل بها المرء مع غيره عن طريق الكبح الواعي لدوافعه العدوانية الجامحة. ويبدو أنه أراد أن يوفق بين العقل والطبيعة - اللذين كانا موضوع نزاع بين السوفسطائين وأفلاطون - فوضع كلاً من السلطة الاجتماعية والعقل كمصدر من مصادر الإلزام الخلقي.

وعلى كل حال، فإن هوبز يقدم لنا القوانين الطبيعية بوصفها قوانين أخلاقية، لأنه يصفها بأنها عقلانية وأخلاقية وإلهية (على أساس أنها عقلية والعقل هبة من الله)، ويعدد في كتابه "التنين" العديد من هذه القوانين منها على سبيل المثال :

- القانون الأساسي وهو نشدان السلام :" ينبغي على كل إنسان أن يسعي جاهداً لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل في بلوغه، وعندما لا يتمكن من بلوغه فمن حقه أن يستخدم كل ما تقدمه له الحرب من مزايا".

- أن يلتزم الناس بكل ما يبرمونه من عهود، وإلا اختفت العدالة ونشب الصراع من جديد.
- لابد أن يقابل المرء إحسان الغير بالإحسان إليهم، وإلا اعتبر جحوداً ونكراناً للمعروف يدفع الناس إلى الندم على فعل الخير، ومن ثم يؤدي إلى زوال النوايا الطيبة لفعل الخير والأريحية والغيرية وتنمحي الثقة والعون المتبادل ويعود الناس إلى حالة الحرب والصراع.
- ينبغي عليك أن تتسامح مع الناس وأن تغفر أخطاءهم، لأن الغفران ليس سوى جنوح إلى السلام.
- أن تلتزم في أحكامك بين الناس بمبادئ العدل والمساواة، وإلا لما حسمت الخلافات، ولما انتهى الصراع والنزاع.

وواضح أننا أمام مجموعة من القوانين التي يكشف عنها العقل ويلزمنا بها. لكنه إلزام من الداخل، أعني إلزام أخلاقي.

غير أن الدولة لا تقوم على العقل وحده أو النوايا الطيبة وحدها، لأن النوايا بحاجة إلى قوة تدعمها وسلطة تثبتها، ذلك لأن القوانين الطبيعية هي الضد المباشر لانفعالاتنا الطبيعية،

أعني أنها تتعارض مع رغباتنا وشهواتنا وغرائزنا، وبالتالي فنحن بحاجة إلى قوة تكبح جماح هذه الغرائز والميول الطبيعية أو بحاجة إلى سلطة تدعم هذه القوانين الأخلاقية، وهذا يعني أننا بحاجة إلى أن نحول هذه القوانين من الداخل إلى الخارج، من الإلزام الخلقي الداخلي إلى الإلزام السياسي الخارجي، بحيث تظهر قوانين مدنية جديدة تقوم على أساس قوانين الطبيعة القديمة وتفسرها وتدعمها وتضيف إليها، لكنها في النهاية تستهدف نفس الغاية، وهى تحقيق السلام وبث الطمأنينة والثقة وحماية المواطنين وتدعيم وجودهم، وذلك كله بحاجة إلى قوة، لأن التعهدات والمواثيق والوعود تظل مسائل أخلاقية داخلية، مجرد نوايا طيبة حتى تدعمها السلطة وتضمن تنفيذها وتحقيقها. فالتعهدات بدون السيف ليست سوى كلمات بغير قوة لا تضمن حماية الإنسان وسلامته.

وهكذا تبدو القوانين الطبيعية على مستويين: المستوى الأخلاقي وفيه تتحدث هذه القوانين عن الموجود البشري بوصفه فرداً أخلاقياً مسئولاً عن نواياه ومقاصده، ويحاسب عنها أمام ضميره وأمام الله، والمستوى الثاني يتحول فيه هذا الموجود

إلى "مواطن" يحاسب أمام القضاء، وهذا القضاء لا يتهم ولا يحاسب إلا على الفعل الخارجي الذي يظهر أمامه بوضوح.

وهكذا يكون لدينا مصدران للإلزام: أحدهما يستمده المرء من تفسيره للقانون الطبيعي، والثاني تشتقه السلطة من تفسيرها وشرحها لهذه القوانين فضلاً عما تصدره من قوانين مدنية أخرى.

٥- الرغبة والإرادة :

من منطلق نزعة هوبز الميكانيكية يقدم تفسيراً لمعنى اللذة والألم والخير والرغبة والإرادة وغير ذلك من المفاهيم الأخلاقية. فنرى في "التنين" أن هناك نوعين من الحركة في جسم الحيوان (ويشمل الإنسان)، الأولى حركة حية مثل حركة الدورة الدموية والعمليات البيولوجية، وهذه الحركة لا تحتاج إلى مساعدة من تخيلات الذهن، والثانية حركة حيوانية أو إرادية مثل المشي والكلام وتحريك أعضاء الجسم وفق تخيل ذهني معين. وتبدأ هذه الحركة بصورة ذهنية نتخيلها وتتمثل فيها البداية الأولى لهذه الحركات الإرادية وتأتي هذه الحركات الإرادية من الخارج لتصل إلى المخ وتحدث فيها صوراً ذهنية،

كما تؤثر في الحركات الحية في القلب، ويؤدي ذلك إلى ظهور نوع جديد من الإحساس هو اللذة إذا كانت حركة الدم تسير في طريقها سيراً مريحاً، أما إذا كانت هناك عوائق ظهر إحساس أخر هو الألم.

ويعتمد هوبز في تفسيره للذة والألم على فكرة الأرواح الحيوانية، وهي جزيئات لطيفة رقيقة في الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب وتصل إلى المخ والعضلات فتسبب الحركة، فإذا اتجهت الحركة ناحية أشياء سارة كانت اشتهاء أو رغبة، وإذا ابتعد عن أشياء مؤذية كانت نفوراً.

والخير عند هوبز هو موضوع للرغبة، فالأشياء المرغوب فيها تكون خيراً بمقدار ما تكون مرغوبة، والأشياء التي ننفر منها هي شر. والرغبة هي حركة نحو الموضوع الذي ينتج عن عمليات فسيولوجية داخل الجسم، والقيام بفعل معين على نحو عقلي لا يلزم عنه حرية في الفعل على نحو مضاد لدوافع المرء الفسيولوجية، لأن العقلانية والروية عند هوبز هي ببساطة عمليات وسيطة العصبي المركزي، وليست الإرادة قوة فائقة عن الطبيعة تحكم الرغبات، بل ببساطة آخر

مرحلة من مراحل الروية، تلك المرحلة التي تنتهي إلى ظهور الفعل أو القيام العلني به، وهي بالتالي عملية عصبية محكومة بقوانين الفيزياء.

وتتجلي الحرية عند هوبز في غياب المعوقات الخارجية بالنسبة للإرادة، فإذا أراد الإنسان أن يفعل شيئا ولم تكن هناك عقبات في طريق فعله فهو إذاً "حر" في هذا الفعل.

والواقع أن هذه النظرة الميكانيكية إلى الإرادة تبدو أنها تقف في تعارض صريح مع النظرة الذاتية إلى القانون المدني بوصفه قانوناً يستمد قوته الملزمة من الإرادة التعسفية للسلطة.

٦– تقييمات متضاربة لأخلاق هوبز :

تضاربت الأراء والمواقف في تقييمها لأخلاق هوبز ، وقد تفاوتت هذه التقييمات من القول بأن هوبز أول فيلسوف أخلاقي في العصور الحديثة، وأن جميع المواقف الأخلاقية اللاحقة قد بدأت منه، إلى القول بأنه قد وضع مذهبه ليفلسف به أحوال بلاده وبالتالي فليس لهذا المذهب إلا قيمة تاريخية.

والواقع أن أهمية هوبز للنظرية الأخلاقية الحديثة كبيرة إلى حد بعيد، ففي تحريره للأخلاق من عبودية علم اللاهوت،

وسوقفه من الله والإنسان، قد عاد هوبز بالفلسفة لتعالج المشكلات التي بدأت بها في زمن سقراط والسوفسطائيين، وكانت تلك المشكلات قد فقدت الرؤية الفاسفية لما يقرب من الألف عام. فضلا عن أنه دفع في نفس الوقت بفهم المشكلات الأخلاقية إلى أعلى مستوى مستفيدا في ذلك بموقف المسيحية سن المبادىء الأخلاقية بوصفها مبادىء ملزمة، وكذلك بما تمخض عنه المنهج العلمي الذي قدمه بيكون وجاليليو وديكارت.

فإذا شئنا للأخلاق أن تصبح أساسا لمعرفة موثوق بها فينبغي أن تقام على القوانين الموضوعية لعلم النفس والبيولوجية أكثر من أن تقام على التقليد والعاطفة وسلطة الكنيسة، ولكن – من ناحية أخرى – إذا كانت الطبيعة ووصفها من الناحية العلمية محايدة من الجانب الأخلاقي، فينبغي أن تكون الأخلاق متعارضة مع العلم وتبتعد عن الإشارة إلى الطبيعة تماماً، كما ينبغي أن يبتعد العلم عن الإشارة إلى القيم الأخلاقية، وفي هذه الحالة يجب أن نفهم المبادىء الأخلاقية على أنها تعبيرات ذاتية عن العاطفة والرغبة، وليس على أنها قوانين يمكن التحقق منها موضوعيا.

هذه هي المفارقة الغريبة التي أقلقت الفلسفة في كل زمان، وميزت تمييزا قاطعا بين الموقف الطبيعي والموقف اللاطبيعي. ويبدو أن هوبز هنا أراد أن يقف موقفا وسطا بين الاثنين، محاولا التوفيق بينهما. فهل ياترى قد حقق نجاحا وحل المفارقة التي ازعجت الفلاسفة في كل عصر ؟.

٢- أخلاق الواجب عند "كانت" (ق١٨) :

١- كانت وفكرة الواجب :

لا نكاد نعثر على فكرة الواجب في الفلسفة اليونانية، فإحساس اليونانيين القدماء بمعنى الواجب كما نفهمه اليوم كان ضعيفا، فالحياة الأخلاقية والحياة الخيرة كانت عندهم شيئا واحدا، لأن الحياة الخيرة هي التي تتيح للإنسان الوصول إلى السعادة، وهي الغاية القصوى من الحياة. ففضيلة الاعتدال، مثلا وهي فضيلة امتدحها اليونانيون أكثر من امتداحهم لأية فضيلة أخرى - لم تكن عندهم "واجبا" أو "إلزاما" بفرض قانون أوسلطة، وإنما هي مسألة علة ومعلول، ذلك لأن عدم الاعتدال يؤدي إلى الشقاء، ومن هنا كان ينبغي أن نكون معتدلين. وكلمة "ينبغي" هنا لاتعبر عن إلزام مطلق، بل إلزام مشروط بتحقيق السعادة، فلكي نحيا حياة سعيدة "ينبغي" علينا أن نكون معتدلين.

إلا أن الرواقية – كما رأينا من قبل – قد أدخلت فكرة جديدة قرب نهاية العصر اليوناني، وهي الفكرة التي تعد فيها "الفضيلة" أو "الحياة الخيّرة"، إطاعة لقانون طبيعي يحدد فيه واجب الإنسان، وبذلك أدت هذه الفكرة إلى تحويل الأخلاق من مبحث يتركز حول الخير إلى مبحث يدور حول الواجب.

ثم جاءت الفلسفة المسيحية وأخلت تغييرا هاما في المفهوم الأساسي للأخلاق، فرأت أن قوام الحياة الأخلاقية هي طاعة القانون، إلا أن هذا القانون يختلف كل الاختلاف عن القانون الذي قالت به الرواقية، لأن القانون في المسيحية ليس قانوناً يكتشفه العقل البشرى، وبالتالي فليس هو قانوناً "معقولاً"، وإنما هو قانون أتانا من الوحي الإلهي، فلا نملك حياله إلا أن نطيعه بلا مناقشة أيا كانت طبيعته ومعقوليته. ولكن لما كانت القوة التي تسهر على تنفيذ هذا القانون الإلهي قوة خيرة فسوف يكون القانون خيراً، لأنه يعبر عن الإرادة الإلهية التي من الواجب إطاعتها بلا جدال. وهكذا يعد أداء المرء لواجبه في الفلسفة المسيحية مسألة طاعة لا مسألة تبصر.

ويرتبط بهذا التصور لفكرة الواجب عند المسيحية فكرة أخرى شائعة وقديمة وهي ترتبط أساسا بالأخلاق الدينية، وهي

الفكرة التي تقول بأن أداء الواجب مرتبط بالثواب والعقاب سواء في هذا العالم، أو في العالم الأخر. غير أن ما يحدث منها في العالم الأخر خير وأبقى. وهكذا فإن "الجنة" و"النار" يصبحان في هذا الاتجاه حافزين لهما أهمية قصوى في السلوك الأخلاقي.

ولا جدال في أن الفيلسوف الألماني "عمانويل كانت" E. Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) يعد أشهر وأقوى المدافعين عن المذهب الأخلاقي الذي تركز حول مفهوم "الواجب"، وكثيراً ما يوصف هذا الفيلسوف بأنه "فيلسوف الواجب". وكان قدر كبير من فكره الأخلاقي ثورة على المذاهب الأخلاقية التي كانت سائدة في عصره، مثل مذهب السعادة، لأن السعادة الشخصية جزئية متغيرة لا يمكن أن نستخرج منها قانوناً كلياً، وهذا ما نحن بحاجة إليه في فلسفة الأخلاق. ثم إن مذهب السعادة حين يرد الخير إلى اللذة أو المنفعة فإنه يمحو كل تمييز بين بواعث الفضيلة وبواعث الرذيلة. إن الفلاسفة النفعيين في العصر الحديث قد صورت لهم النزعة التجريبية اعتبار الخير مجرد شيء محسوس، فراحوا يقيسون نتائج الأفعال بمعايير تجريبية، وهكذا نلاحظ أن الاتجاه النفعي اتجاه "غرضي" يحيل الأخلاق بأسرها إلى مجرد بحث عن النتائج السارة والآثار النافعة.

ولكننا مع "كانت" بدأنا نظرة جديدة إلى الأخلاق يكون فيها "القانون" أو"الواجب" أو "الإلزام" دعامة الأخلاق كلها، وهذا ما نجده مبسوطاً في كتابه "نقد العقل العملي"، وكذلك في كتابه "أسس ميتافيزيقيا الأخلاق".

٢ – المبادىء الأخلاقية وقوانين الطبيعة :

حاول "كانت" في كتابه "نقد العقل الخالص" أن يظهر أن قوانين العلم هي قوانين مفروضة من جانب العقل على موضوعات الإدراك الحسي، ويمكن معرفة هذه القوانين بصورة يقينية خلال التأمل في بنية المعرفة الأولية. وقد طبق "كانت" نفس هذا التحليل في كتابه "نقد العقل العملي" في مجال الأخلاق، واضعا بذلك نوعا من الأخلاق على القوانين الأولية التي ينتظم بها الفعل عن طريق العقل العملي.

وفي كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" يقدم "كانت" أكثر من أي فيلسوف اخر محاولة لتوضيح أوجه الاختلاف بين المبادىء الأخلاقية وقوانين الطبيعة. فذهب إلى أن الاختلاف بينهما يكمن في إحساسنا الذاتي بالإلزام في طاعة القوانين الأخلاقية، بعكس قوانين الطبيعة التي لا نشعر حيالها بمثل هذا الإلزام. كما يكمن

كذلك في المعنى العملي أو الإرشادي للقوانين الأخلاقية، على عكس المعني النظري أو الوصفي الذي يبدو في قوانين الطبيعة. وبالنظر إلى هذا الاختلاف تصاغ القوانين الأخلاقية في صيغة الأمر، بينما تصاغ قوانين الطبيعة في الصيغة التقريرية.

ولكي يفّسر "كانت" هذا الاختلاف راح يميز بين مجالين للمعرفة يتعلقان بموضوعين متميزين: العلم الطبيعي والأخلاق. يضع العلم الطبيعي – الذي يضم علم النفس العملى – قوانين الطبيعة التى يفرضها العقل على الإدراك الحسى طبقاً لمبدأ الحتمية العلية. أما الأخلاق فتوضح "قوانين الحرية" التي يفرضها الكائن العاقل على أفعاله، ويتوقع من الكائنات العاقلة الأخرى التعرف عليها وإطاعتها، ويمكن تعليل هذه القواعد في أن كون المرء عاقلاً معناه أن يفعل طبقاً لقاعدة عامة، وهي القواعد الأخلاقية، وهذه القواعد هي تلك التي تتبعها جميع الكائنات العاقلة. وهكذا فإن الإنسان بمقدار ما يكون أخلاقياً يكون عاقلاً، ويكون بذلك حراً، وبمقدار ما يكون لا أخلاقياً يكون لا عقلانياً، ويكون بذلك عبداً لرغباته الطبيعية. إن ثواب الفضيلة لايكون في السعادة، بل في الكرامة والحرية.

٣- الإرادة الخيّرة :

ونصل الآن إلى السؤال التالي : ماذا يكون المبدأ الأخلاقي الأول الذي يعد بمثابة الدعامة الأساسية لكل عمل أخلاقي؟، وهنا نجد كانت يرى أن الناس جميعا يرون أن "الإرادة الخيّرة" هي وحدها الخير الأقصى، لأنها خير مطلق يتخطى جميع الظروف والأحوال، بل هي خير في ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأمور الأخرى.

حقيقة إننا قد نعد مواهب الطبيعة كالذكاء والشجاعة والحزم وما إلى ذلك أو ضربات الحظ كالثروة والجاه والشرف والسلطة وما إلى ذلك بمثابة "خيرات" نرغب في الحصول عليها والتمتع بها، ولكن كل هذه الأمور لايمكن أن تكون "خيرات في ذاتها"، لأنها قد تستخدم لفعل الخير كما قد تستخدم لفعل الشر، فهي لا تصبح "خيرا" إلا بالنسبة للمقصد الذي تهدف إليه الإرادة عندما تستخدم هذه المواهب، فرباطة الجأش مثلاً فضيلة لاتكون "خيراً في ذاتها" لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلت منه مجرماً خطيراً، ولأظهرته بصورة المخلوق الكريه الذي ننفر ونقسو في الحكم عليه، أما "الإرادة الخيرة" فهي شرط ضروري لصبغ أى

فعل بالصبغة الأخلاقية، وهي لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها، بل هي خيرة في ذاتها لا بعواقبها، وتظل خيرة حتى حين لا تستطيع مقاصدها عمل في وسعها لتحقيقه.

وهكذا تكون "النية" هي العنصر الأساسي في الأخلاق كلها، ما دامت الإرادة الخيرة في ذاتها وليس بالنتائج التي تترتب عليها. ونلاحظ هنا أن "كانت" يعارض أصحاب المذهب الطبيعي الذين يرون الفعل الأخلاقي وسيلة لتحقيق السعادة لصاحبه، وكأن الغايات هنا هي غاية في ذاتها وليست وسيلة أوواسطة لبلوغ غاية أخرى أبعد منها.

ويفرق "كانت" بين الإرادة الخيّرة والإرادة الشريرة، فيرى أن الأولى محبة تهدف إلى البناء والانسجام، بينما الثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى. كما أن الإزادة الخيرة ترمي إلى ضبط الميول الفردية وتنظيم الدوافع والميول والنزعات، وبذلك تفقد الأفعال التي تصدر عنها كل ما لها من قيمة أخلاقية لما تنطوي عليه من ذاتية وأنانية.

وتتمثل الإرادة الخيرة في إرادة العمل بمقتضى الواجب، أي للواجب في ذاته دون انتظار لمنفعة ولا انسياقاً وراء رغبة. وبذلك يؤكد "كانت" أن لا صلة بين الميول والعواطف من جهة والأخلاقية من جهة أخرى، لأن الأخلاق لا تعني بإشباع هذه العاطفة أو تلك أو إرضاء هذا الميل أو ذاك، وإلا لما كان هناك قانون أخلاقي، لأن ما أميل إلى فعله اليوم قد لا أميل إلى فعله غدا، فضلاً عن ذلك فإن الميل دائماً مسألة شخصية أو "ذاتية" بحتة، ولكن الأخلاق لابد أن تقوم على دعائم "موضوعية"، وبذلك تستبعد من الأخلاق جميع الاعتبارات الوجدانية.

وهكذا يصل "كانت" إلى أن الأفعال الوحيدة التي تصطبغ بصبغة أخلاقية بحق، هى تلك الأفعال التي تؤدي عن إحساس بالواجب وحده، فماذا عسى أن يكون هذا الواجب وما خصائصه؟.

٤- معنى الواجب :

إذا كانت الإرادة الخيرة عند "كانت" هي إرادة الفعل بمقتضى الواجب دون أي اعتبار آخر، فإن معنى هذا أن الإرادة الخيرة لا تخضع لأي قانون سوى قانون الواجب، فكل فعل

أخلاقي ينبغي أن يؤدى احتراما للواجب وتقديرا له. ولا يكفي أن يكون الفعل الخلقي مطابقا في نتائجه لمبدأ الواجب، بل يتحتم أن يجيء هذا الفعل من أجل الواجب وحده وإجلالا له وحده. فإذا ما تم الفعل من أجل تحقيق مصلحة شخصية، فإنه حتى إذا جاء متفقاً مع مقتضيات الواجب لا يتصف بأي صفة أخلاقية.

لذلك يضع لنا "كانت" تفرقة صريحة بين الفعل "المتفق مع الواجب"، أو "المطابق للواجب" من جهة، وبين "الفعل القائم على الواجب"أو الذي تم "بمقتضى الواجب" من جهة أخرى. ذلك لأن كثيرا من الأفعال قد تتم وفقا للواجب إلا أنها تستهدف مصلحة أو تخضع لميول مباشرة، فمثل هذه الأفعال لا تتمتع بأي صفة أخلاقية، وربما كان محل التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال هو أن الفعل القائم على الواجب يتعارض مع الميول الطبيعية، بينما يكون الفعل المطابق للواقع مسايرا لهذه الميول. فالمحافظة على الحياة واجب، ولكل منا ميل مباشر نحوها، لذلك كان انشغال الناس بالمحافظة على حياتهم، وهو انشغال مصحوب في كثير من الأحيان بالقلق، يخلو من كل قيمة أخلاقية أصيلة، لأن المحافظة على الحياة هنا لم تأت "بمقتضى الواجب" وإن جاءت متفقة مع الواجب. قارن ذلك بشخص عاف الحياة ويأس

من الاستمرار فيها، وفقد كل أمل في مواصلتها، وهو يرغب في الموت ويتمناه، فإن مثل هذه الشخص إذا ما حافظ على حياته وسط هذه الظروف -- لاحبا فيها ولا ميلا إليها ولا خوفا منها، بل لشعوره بأن واجبه يقتضي هذه المحافظة كان مسلكه هذا مسلكا أخلاقيا صحيحا.

وبهذه الطريقة يميز كانت بين الفعل الأخلاقي والفعل الذي يصدر عن ميل مباشر مثل التعاطف الوجداني أو الشعور بالأريحية، فإذا كان الفعل صادرا عن ميل أو هوى، حتى ولو جاء متفقا مع الواجب ومستحقاً للثناء والمديح، فإنه يخلو من كل صبغة أخلاقية، وذلك على عكس الأفعال التي لا تصدر إلا عن مبدأ الواجب – احتراما وإجلالاً وتوقيراً – هي وحدها الأفعال التي تستحق صفة الأخلاقية.

كما ميز "كانت" بين الفعل الخلقي والفعل الذي تحكمه القوانين والتشريعات، فيرى أن من الممكن أن يجيء تصرف الفاعل مطابقاً للقانون أو التشريع دون ان يكون جديراً بصفة الأخلاقية، وعلى سبيل المثال القانون الذي يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين، فما دام الفرد لا يسرق ولا يعتدي على أملاك الغير فهو يعمل بمقتضى القانون، ولكن الذي يمتنع عن

السرقة قد يصدر في امتناعه هذا عن بواعث متباينة كالخوف من العقاب أوخشية الله سبحانه أو احترام الرأي العام أو الخوف من تأنيب الضمير أوالتعاطف مع الأشخاص المعتدى على أملاكهم....وفي كل هذه الحالات لايعد الامتناع عن السرقة "فعلا خلقيا" بالمعنى الدقيق، أما الذي يقول : إن واجبي يقضي علي ألا أسرق، لذلك فلن أسرق احترافا لهذا الواجب"، فهذا وحده الذي يعد - عند كانت - فعلاً أخلاقياً.

والفعل الذي يصدر عن "الواجب" لاتتوقف قيمته الأخلاقية على النتائج التي يحققها أو الغايات التي يسعى للوصول،إليها، وإنما تتوقف قيمته على "المبدأ" أو "القاعدة" التى يستوحيها الفاعل في أدائه لهذا الواجب. لهذا يقرر "كانت" أن صدور الفعل بدافع الشعور بالتعاطف أو الرحمة أو المحبة لا يجعل للفعل أدنى قيمة خلقية. فالواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان، كما لايقوم على التجربة، بل يقوم أولاً وبالذات على احترام القانون، وبذلك يكون الواجب هو أداء الفعل احتراماً للقانون.

ويتصف الواجب عند "كانت" بأنه صوري خالص، بمعنى أنه تشريع كلي أو قاعدة شاملة لاصلة لها بالتجربة وتغيراتها، لأن التجربة لا تخبرنا إلا بما هو كائن، أما ما ينبغي أن يكون

فلا شأن للتجربة به، وبذلك لا يقوم الواجب على أي اعتبار عملي أو تجريبي، بل هو مبدأ أولي صوري بحت يقوم أولاً وأخيرا على العقل الخالص وحده. وهكذا يبتعد الواجب عن المنافع والمصالح الفردية، ويصبح السلوك وفقا له مطابقا مع المثل الأعلى للنزاهة الخالصة والأمانة المطلقة بعيدا عن أية منفعة أو كسب مادي، ولعل هذا ما عناه كانت حين قال: إن قيمة الفضيلة تزيد بمقدار ما تكلفنا الكثير دون أن تعود علينا بأي كسب.

فالواجب إذن لا يطلب من أجل منفعة أو بلوغ سعادة، بل يطلب لذاته، فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء، بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة.

كما أن الواجب قاعدة غير مشروطة، بمعنى أنه لا يقوم على أي شيء أخر، أو يمكن إرجاعه إلى أي شيء آخر، ما دام هو الدعامة التي يستند إليها كل حكم أخلاقي، فالإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أوسعادته، وإن كان عليه أن يفعل ذلك، ولكن الإنسان يكون فاضلاً لأنه يحاول أن يطيع

قانونا عاما صالحا للبشرية جمعاء، إنه قانون قد يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا، إلا أنه لابد أن يطاع لذاته دون ارتباطه بأي شيء أخر أو غاية أخرى، ومن أجل هذا سماه كانت أمراً مطلقا، لأنه غير مشروط بأي شيء أخر.

٥- الأوامر المشروطة والأوامر المطلقة :

يفرق كانت بين نوعين من الأوامر : أوامر مشروطة أومقيدة، وأوامر غير مقيدة أو مطلقة؛ يخضع النوع الأول منهما للقاعدة القائلة:"من أراد الغاية أراد الوسائل أيضا"، ومعنى هذا أن الأوامر المشروطة تلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة، كأن يقال لك :"إذا أردت أن تحيا سعيداً فكن صالحاً" أو "إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فتحرى الصدق دائماً" أو "إذا أردت الثروة فعليك بالتجارة" أو "إذا أردت السلطة فعليك أن تخوض غمار المعارك السياسية".... إلخ، أما الأوامر المطلقة فهي غير مقيدة بأي شرط، لأن ما تلزمنا به إنما هو أمر ضروري في ذاته بصرف النظر عن غاياته

أو نتائجه، كأن يقال : "كن خيّرا" أو "تحرى الصدق دائماً"، ففعل الخير هنا أو تحري الصدق لا يهدف إلى تحقيق غرض أو نتيجة، بل هو تصرف منزه عن الغرض، لا نلتزم فيه إلا بأصول الخير واحترام الصدق، ولابد من الطاعة هنا لا لغرض إلا لمجرد طاعة القانون واحتراماً له وتوقيرا.

وهكذا تكون الأوامر الأخلاقية أوامر مطلقة غير مشروطة بأي شرط كان، فالقاعدة الأخلاقية التي تأمرنا باحترام العهد أو الوفاء بالوعد ليست أمراً مشروطا، لأنها لا تقول "إذا كان مما يفيدك أن تحترم العهد أوتعنى بالوعد، فعليك إذن أن تحترمه أو تفي به "بل تقول لك "لا تخن العهد"، أياً كانت الظروف، ومهما تكن الأسباب، لذلك كانت هذه القاعدة وأمثالها أمراً مطلقاً أو قطعياً.

إن الفرق بين النوعين هو أن الأوامر المشروطة أو المقيدة هي أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة أو الكياسة أو الحكمة أو السعادة، وتنطوي على فكرة الغاية والهدف. بينما

الأوامر المطلقة أحكام تأليفية أولية تربط الإرادة بالواجب وتستقل تماما عن كل مفهوم تجريبي خارجي يقيدها، فهي "كلية" تعبر عن عمومية القانون الأخلاقي، وعلى ذلك فإن الفعل القائم على الأوامر المشروطة لا يكون خيرا إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما، بينما يكون الفعل في الأوامر المطلقة "خير في ذاته" بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته.

وهكذا نلاحظ أن الأوامر المطلقة هي وحدها التي تتصف بالأخلاقية، وإن إطاعة هذه الأوامر والامتثال لها هو ما يعنيه "كانت" بالفعل بمقتضى الواجب.

٦- قواعد الأمر المطلق :

إنّ الواجب - كما عرفنا - هو الفعل احتراما للقانون، ولعل الصفة الأساسية الرئيسية التي يتميز بها القانون هي صفة "الكلية" أو العمومية. وسبيلنا الآن إلى الإشارة إلى الصيغ الرئيسية للقانون حتى نتبين طبيعة الأوامر المطلقة وقواعد الفعل الخلقي.

(أ) قاعدة التعميم :

يحتم علينا الأمر المطلق أن نقوم بالفعل وفقا لقانون عام يصلح للإنسان بما هو إنسان في كل زمان ومكان، وعلى ذلك يصيغ "كانت" القاعدة الأولى وهي قاعدة التعميم على النحو التالي :

"اعمل دائما بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا عاما للطبيعة".

هذه هي القاعدة الأساسية التي اعتبرها كانت مبدأ لسائر القواعد الأخرى، وهي تعني أن المحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تعميمه من غير تناقض. فإذا كان في وسعي أن أجعل من القاعدة التي استندت إليها في فعلي قانوناً عاماً لا يتعارض مع الواقع الخارجي أو الطبيعة، كان فعلا يسير بمقتضى الواجب. أما إذا أدى تعميمي لقاعدة هذا الفعل إلى ضرب من التناقض أو التعارض مع الطبيعة كان فعلاً منافياً للواجب. فليس في الإمكان أن نعمم دون تناقض أفعال الكذب والانتحار وخيانة العهد، وبالتالي لا تكون هذه الأفعال أفعالا أخلاقيا. فالشخص الذي ينتحر تخلصا من حياته، إنما يصدر في تصرفه عن حب

الذات، فيجيز التخلص من الحياة متى زادت متاعبها، ولكن لو أردت تعميم هذا التصرف لوجدنا أنه يتعارض مع الطبيعة التي تقضي بتنمية الحياة واستطالتها، ومن ثم نلاحظ أن الطبيعة التي تجيز الانتحار تناقض نفسها، فضلا عن أن تعميم هذا التصرف ليكون قانونا للناس ينتهى إلى القضاء على الطبيعة نفسها على وجه ينتهي إلى عدم وجود إنسان يطالب بطاعة القانون الذي يقضي بالانتحار .

وهناك تصرفات أخرى لا يكون فيها التناقض منطقياً، بل يبدو في مناقضة الإرادة لنفسها، فالإشفاق على الاخرين واجب أخلاقي، وأن الامتناع عن مساعدة الاخرين لا ينطوي على تناقض عقلي، ولكننا حين نتصور أنفسنا في وضع من يحتاج إلى مساعدة الاخرين فإننا لا نستطيع أن نريد أن يمتنع غيرنا عن مساعدتنا، وبذلك يصبح الإشفاق على الاخرين واجباً أخلاقياً، وإلا ناقضت الإرادة نفسها وهكذا قد أجد نفسي متورطا في مشكلة لا أجد أمامي للخروج منها إلا أن أكذب، ولكن بينما أردت لنفسي الكذب فإني لا أري أن يصبح ذلك قانوناً عاماً، لأني لا أريد مثلا أن يكذب علي الاخرون، وبذلك تتناقض

الإرادة نفسها، فلا ينبغي علّي إذن أن أكذب حتى ولو كان الكذب في صالحي.

(ب) قاعدة الغائية :

يستخلص "كانت" من طبيعة القانون الأخلاقي قاعدة أخرى تقوم على أساس أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية، لأن الغايات الشخصية هي قوام الأوامر المشروطة. بل هناك غايات إنسانية عامة يتوخاها الإنسان بما هو إنسان في كل الظروف والأحوال، وهي غايات في ذاتها وليس بالقياس إلى أفراد بعينهم. فمن الخطأ أن يستخدم الإنسان إنساناً اخر كوسيلة لبلوغ غاية، لأن الإنسان يجب أن يعامل كغاية في ذاته. وقد صاغ كانت هذه القاعدة عن الأمر المطلق على النحو التالي:

"افعل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة في شخصك أو أي شخص آخر كغاية لا مجرد وسيلة".

فإذا كان باستطاعتنا أن نتخذ من الأشياء وسائل نستخدمها لتحقيق أغراضنا، فإننا ملزمون أن ننظر إلى الكائنات العاقلة على أنها "غايات" موضوعية، وبالتالي فليس من حقنا أن نعامل

"الأشخاص" – فينا أو في غيرنا – باعتبارهم مجرد وسائل نحقق بها أغراضنا. فالشخص الذي يقدم على الانتحار، أو الذي يحجم عن معاونة الاخرين، أو الذي يعطي وعودا كاذبة، أو الذي يتهاون في تنمية شخصيته، لا يعامل الإنسانية سواء كان ذلك في شخصه أو في أشخاص الاخرين باعتبارها غاية في ذاتها . وبذلك تنعدم كل سمة أخلاقية في أفعال من هذا القبيل.

(جـ) قاعدة الحرية :

استخلص كانت من مفهوم القاعدتين السابقتين قاعدة ثالثة صاغها على النحو التالي :

"افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرع يسنَ للناس قانوناً عاماً"

تنص هذه القاعدة على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو المشرع الوحيد له، وما دامت إرادة الإنسان – تخضع للقانون، فلابد أن تكون هذه الإرادة – من حيث هي غاية في ذاتها لا مجرد أداة أو وسيلة – هي مصدر هذا القانون، بحيث يكون خضوعها له بمثابة خضوع لنفسها. وحين يقول ان الإرادة هى المشرعة للقانون فهو يعني أن لديها من

الاستقلال الذاتي ما يجعل منها إرادة حرة لاتصدر في كل أفعالها إلا عن طبيعتها العاقلة.

وهكذا يعارض كانت أولئك الذي يستمدون مصدر الإلزام الخلقي من سلطة خارجية، لأن السلطة هنا لابد أن تكون داخلية تجعل من "الإرادة" مصدر التشريع الخلقي كله، وليس في وسع الإرادة أن تكون كذلك إلا إذا كان في مقدورها أن تتحرر من كل القيود الطبيعية ولابد لها من أن تتمتع بضرب من الحرية والاستقلال الذاتي حتى تكون هي المشرعة الوحيدة للأفعالها والمسئولة عن كل تصرفاتها.

٧- نقد وتعليق :

علق أحد الكتاب على مذهب "كانت" الخلقي قائلاً "هذا مذهب سام بلا ريب، ولطالما أثار الإعجاب، وإن القارىء لكانت في الأخلاق ليحمد له سمو روحه وشدة غيرته على الفضيلة، وهو القائل: شيئان يملأنني إعجاباً: السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون في نفسي".

إلا أن كاتبنا يستمر في تعليقه قائلاً : "ولكن المقصد شيء وتبريره شيء اخر، وقد أخفقت محاولة كانت فيما نرى لإقامة

الأخلاق على أسس وطيدة...". ثم راح الكاتب يعدد ما يراه في هذا المذهب من أوجه العيوب أو القصور.

وقد تعرض موقف "كانت" الأخلاقي للعديد من الانتقادات دارت معظمها حول نظريته عن "الواجب"، وهي نظرية راها النقاد صورية متطرفة موغلة في التزمت والتشدد، مستبعدة الميول والوجدان، مهملة للتجربة الإنسانية كما يحياها الناس في واقعهم. فكيف يمكن لنظرية أخلاقية أن تستبعد ميول الإنسان وعواطفه مع أن التجربة تعلمنا أن السلوك الذي ينبع من الوجدان كثيرا ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل، مثل السلوك الصادر عن محبة البشر، بل إن الخير كثيرا ما يؤدى بوازع من طاعة الله ومرضاته. وكيف لمذهب أخلاقي ألا يبيح أية استثناءات من القاعدة الأخلاقية مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حداً يمنع من أن نستثني فيها بعض الحالات، بل إن الكثير من الأفعال الإنسانية في حياتنا العادية تعتبر صواباً أو خيرا لمجرد أنها استثناءات من القاعدة، فالاستشهاد في سبيل الوطن أو من أجل فكرة أو مبدأ يعد عملاً خيراً وأخلاقياً، مع أن تعميمه مستحيل،

إذ لو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن وجعلناه قانوناً للناس جميعا ما بقي في الدنيا وطن يمكن الاستشهاد في سبيله.

أما الفعل احتراماً للقانون وحده وخضوعاً له فهو في نظر بعض النقاد قول غير معقول، لأن العقل يلزمنا دائماً بالبحث عن "الحيثيات" التي تسوغ القانون الذي يأمرنا، لماذا نتصرف؟، وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ إلى غير ذلك من أسباب يقبلها العقل.

أما قواعد الأمر المطلق فقد تعرضت بدورها لانتقادات متعددة، فقد رأى "شوبنهاور" - الفيلسوف الألماني الشهير (توفي ١٨٦٠) - أن القاعدة الأولى لا تمثل أمرا مطلقا، بل هي أمر مشروط، فهي تستند إلى "مبدأ التبادل" والدليل على ذلك ما يقوله "كانت" نفسه من "إنني لا أستطيع مثلاً تحويل الكذب إلى قانون عام، لأن أحداً عندئذ لن يصدقني، كما أن الناس في هذه الحالة سوف يردون على تصرفي بمثله". وكذلك ما يقوله "كانت" أيضاً من أن "كل فرد منا يرغب في أن يعاونه الغير، فلو أنه صرح علناً بأن مبدأه هو ألا يساند الآخرين، فإن الآخرين أيضاً سوف يجدون أنفسهم في حل من أن يعاونوه وتبعاً لذلك فإن مبدأ الأنانية ينقض نفسه بنفسه وهاتان العبارتان وغيرهما كثير، إنما تستندان في رأي "شوبنهاور" إلى "مبدأ

التبادل" باعتباره فرضاً ضمنيا نسلم بصحته ابتداء، وكأن "كانت" يقول لنا: إذا أردت ألا يسيء إليك الآخرون فلا تسيء إليهم، وعلى ذلك تكون الأخلاق الكانتية قائمة على مبدأ حب الذات ما دام احترامي لمبدئي الأخلاقي هو وليد حرصي على ألا يصيبني أي أذى أخلاقي من جانب الآخرين.

أما القاعدة الثانية وهي معاملة الشخص البشري كغاية لا وسيلة فقد انتقدها كثير من الباحثين، إذ أننا كثيراً ما نعامل الناس كوسيلة، ويكون عملنا مشروعا، ألسنا نلاحظ أننا حين ندين المجرم فإننا نعامله معاملة الوسيلة، ما دمنا نتخذ منه أداة ضرورية للمحافظة على حرمة القانون، حتى أننا قد ننفذ فيه حكم الإعدام ليكون عبرة لغيره ممن قد تسول لهم أنفسهم الخروج على القانون ؟.

أما القاعدة الثالثة التي ترى أن لابد لإرادة مخلوق عاقل أن تشرع لنفسها وللغير، فهي في نظر كثير من النقاد قاعدة جوفاء، فهي تتطلب من الإرادة "أن تصدر قوانين كلية احتراماً للواجب دون أي باعث آخر، في حين أنه لا يمكن للإرادة أن تحقق شيئاً دون باعث أو وازع أو مصلحة، فكل أفعالنا لو حللناها جيداً لوجدناها قائمة على أساس باعث من رغبة أومصلحة. والحديث عن الفعل الصادر دون باعث حديث طوباوي عن أمور خيالية لا وجود لها في عالم الإنسان.

أهم المصادر

- أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.
- إمام عبد الفتاح إمام : توماس هوبز : بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.
- أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦.
- برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ج١، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، ط٣، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨.
- توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، القاهرة، النهضة العربية، ١٩٧٦.
- زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية، القاهرة، مكتبة مصر ، ١٩٧٥.
- زكي نجيب محمود وأحمد أمين : قصة الفلسفة الحديثة.
- محمد عبد الرحمن مرحبا : المرجع في تاريخ الأخلاق، طرابلس (لبنان)، جروس برس، ١٩٨٨.
- محمد مدين : الفريد ايونج، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

- محمد مهران : مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
- هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة الانجلو المصرية، ١٩٨٦.
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، طرابلس (لبنان)، دار العلم، دون تاريخ طبع.

Encyclopidia of Philosophy (U. S. A) M. History of Ethics).

Ross; W. D., Foundation in Ethics, Oxford, Oxford Universty Press, 1959

الفهـــــرس

الموضـــــــوع	الصفحة
المقـــــــــدمة....	٧
الفصل الأول طبيعة علم الأخلاق	١١
١-- الخبرة الأخلاقية...........	١٣
٢- الإنسان حيوان أخلاقى.	١٥
٣-- المقصود بعلم الأخلاق.	١٩
٤- الأخلاق النظرية والأخلاق العملية.	٢٣
٥- هل المبادىء الأخلاقية نسبية أم مطلقة؟.. .	٢٧
٦ - الهدف من دراسة الأخلاق.	٣٠
الفصل الثانى "الفكر الأخلاقي عند فلاسفة اليونان"	٣٥
١- الفكر الأخلاقى فى الحضارات الشرقية، وتفنيد أسطورة المعجزة اليونانية.....	٣٧
٢- السوفسطائيون والديمقراطية الاثينية.	٤٢
٣- سقراط : مؤسس علم الأخلاق.	٥٢

٤- أفلاطون وموقفه الأخلاقى. ٦٣
٥- نظرية أرسطو الأخلاقية. ٧٢

الفصل الثالث "الأخلاق في العصر الهلينستي والعصور الوسطى" ٨٣
١- العصر الهلينستى وأهم مدارسه الأخلاقية. .. ٨٥
٢- المدرسة الأبيقورية. ٩٣
٣- المدرسة الرواقية. ٩٩
٤- الأفلاطونية المحدثة. ١٠٩

الفصل الرابع "الأخلاق في العصر الحديث" .. ١٢٥
١- العصر الحديث المتقدم (القرنان ١٦، ١٧). ١٢٧
٢- نظرية توماس هوبز الأخلاقية. ١٣٠
٣- أخلاق الواجب عند "كانت" (ق١٨)..... ١٢٥

المصادر ١٧٥

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب منظوراً عاما لتطور الفكر الأخلاقى فى الفلسفة الغربية، وذلك منذ بدايته فى العصور اليونانية حتى العصور الحديثة. يحاول مؤلفه التماس الظروف الاجتماعية والسياسية التى تؤثر على هذا التطور. ويحاول بأسلوب مبسط عرض الآراء العامة لأهم الفلاسفة فى كل عصر.

والكتاب بصورته الحالية يعد مدخلا لعلم الأخلاق، ومقدمة لفهم عام لهذا العلم. لم يلجأ صاحبه إلى الدخول فى التفصيلات الدقيقة للمذاهب الأخلاقية، ولكنه أعطى – بأسلوب واضح – التصور العام للمراحل المختلفة التى سار فيها التطور الأخلاقى.

والكتاب من هذه الناحية يمكن أن يفيد الطالب المتخصص، والمثقف العام الذى يهوى مثل هذه الدراسات.

عبده غريب